ЗБОРНИК РАДОВА
ВИЗАНТОЛОШКОГ ИНСТИТУТА
LII

UDC 949.5+7.033.2+877.3(05) ISSN 0584-9888

INSTITUT D'ÉTUDES BYZANTINES
DE L' ACADÉMIE SERBE DES SCIENCES ET DES ARTS

ZBORNIK RADOVA

VIZANTOLOŠKOG INSTITUTA
LII

BEOGRAD
2015

UDC 949.5+7.033.2+877.3(05) ISSN 0584-9888

ВИЗАНТОЛОШКИ ИНСТИТУТ

СРПСКЕ АКАДЕМИЈЕ НАУКА И УМЕТНОСТИ

ЗБОРНИК РАДОВА

ВИЗАНТОЛОШКОГ ИНСТИТУТА

LII

БЕОГРАД

2 0 1 5

Прихваћено за штампу на седници Одељења историјских наука САНУ,
23. децембра 2015.

Ова књига објављена је уз финансијску помоћ
Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије

Известан број радова који се објављују у овој, као и у наредној, свесци Зборника радова Византолошког института, проистекао је из саопштења поднетих на VI националној конференцији византолога, одржаној од 18. до 20. јуна 2015. године у Српској академији наука и уметности и на Филозофском факултету Универзитета у Београду. У питању су текстови из групе *Византолошке теме*. Саопштења изложена у оквиру главног тематског дела Конференције – *Краљевство и архиепископија у српским и поморским земљама Немањића. У сусрет осамстогодишњици постанка краљевства и самосталне помесне цркве* – биће преточена у радове у оквиру посебног тематског зборника.

Редакциони одбор

Some of the papers published in this and the following volume of the Zbornik radova Vizantološkog instituta (ZRVI) have been originally presented at the 6th National Conference of Byzantology held on 18–20 June 2015 at the Serbian Academy of Sciences and Arts and the Faculty of Philosophy of the University of Belgrade. The articles in question belong to the group *Topics of Byzantine Studies*. The presentations given as part of the main segment of the Conference entitled *The Kingdom and the Archbishopric in the Serbian and Coastal Lands under the Nemanjić Dynasty – Towards the 800th Anniversary of the Establishment of the Kingdom and the Autocephalous Local Church* will be published as a separate thematic collection of papers.

The Editorial Board

САДРЖАЈ – TABLE DES MATIÈRES

Зборник радова Византолошког института LII, 2015
Zbornik radova Vizantološkog instituta LII, 2015

UDC: 821.14'04.09"08":94(495.02)"06/07":
DOI: 10.2298/ZRVI1552009M

DRAGOLJUB MARJANOVIĆ
University of Belgrade – Faculty of Philosophy
sigilopator@gmail.com

MODES OF NARRATIVITY IN THE *SHORT HISTORY* OF NIKEPHOROS OF CONSTANTINOPLE*

Modes of narrativity applied in the *Short history* by Nikephoros of Constantinople are investigated on the basis of several key accounts which form a specific message of the author on the level of his entire work. This specific manner of literary presentation is particularly manifested in Nikephoros' original approach in portrayal of the Byzantine emperors and the patriarchs of Constantinople of the 7th and 8th centuries, thus embedding a specific idea of both imperial governance personalized in the reign of emperor Herakleios, and mutual relations between the Empire and the patriarchs of the Church of Constantinople, as presented in the accounts of patriarchs Sergios and Pyrrhos.

Keywords: Emperor, patriarch, *peace and tranquility*, narrative.

An obvious need for writing about the past at the end of the 8th century, which was the time when new models where established in relations between the Empire and the Church of Constantinople after the first wave of iconoclasm, leads one to think that the historiographical production, clearly emerging from within a narrow circle of men gathered around the patriarch Tarasios, had the need to search for and offer to their contemporaries models which they might imitate but which might also serve as recognition and legitimization of their own ideas.[1] This was to be gained by appropriate historical writing, and shaping of history through literary modes of narration.

---

* This paper presents a translated and a revised version of our communication delivered on the Sixth national conference of Byzantologists, which took place in Belgrade from 18 - 20 June 2015. It also presents the results of our research within the project *Christian Culture in the Balkans in the Middle Ages: Byzantine Empire, the Serbs and Bulgarians from 9th to the 15th century* (177015) which is supported by the Serbian Ministry of Science.

[1] For a detailed summary and analysis of the byzantine literary revival around the year 800 in Byzantium see *Ševčenko*, The Search, 293, who views the future patriarch Tarasios and Nikephoros as

Three significant historians have emerged around the patriarch Tarasios, with their historical works marking the beginning of the process of renewal of Byzantine historiography at the end of the 8th century. It was George, the synkellos of Tarasios, with his *Chronicle* from the Creation until the age of Diocletian who „reinvented" the writing of chronicles as a historical genre, and who was then succeeded by his friend Theophanes, who continued and brought his *Chronographia* until his own time, ending with the year 813.[2] And at last, there was Nikephoros of Constantinople, a layman and *asekretis*, who succeeded Tarasios on the patriarchal throne in 806, and followed him on several sessions of the Seventh ecumenical council in 787 and who wrote the *Short history*, a work which covers the historical past of Byzantium within the chronological boundaries between 610 and 769.[3] Already these introductory remarks offer valid ground for the analysis of Nikephoros' only secular work, the *Short history*, within this specific historical frame, taking into our consideration his close ties with some of the leading protagonists of historical events which shaped his own epoch. However, Nikephoros' *oeuvre* is more diverse, including literary works of theological form as well, all written in the turbulent times around the year 815, and the revival of second iconoclasm under the emperor Leo V. Although theological by their content and manner of narration, these works are not devoid of historical narration or details which were brought into the patriarch's apologetic system in order to prove his main ideas, and among them a stance that the iconoclast emperors - Constantine V more than others, were shown as not ideal rulers in comparison with at that time already established models, such as Herakleios', who's reign was compared with Constantine V's both in the *Short history* and theological works of patriarch Nikephoros. Such composition of Nikephoros' theological argumentation might imply that he even kept and transferred some of his *historical* ideas implemented in his *Short history* when he

---

the real supporters of the literary revival at the end of the 8th century, and *Treadgold*, Revival, 1245 – 1266. For a historical evaluation of the relations between the Church of Constantinople and the Empire see: *Afinogenov*, The rise of the patriarchal power, 48 - 49. and *Афиногенов*, Константинопольский патриархат, 11 - 38 (Tarasios), and *Idem,* 39 - 58 (Nikephoros)

2 *Kazhdan*, Byzantine literature, 205 et passim refers to the *sudden* history writing around the year 800 as one of the most interesting aspects in literary development at the outset of the 9th century, further analyzing the emergence of the historical writings of George Synkellos and Theophanes (cf. *Idem*, 206 - 208). However, the question about the original author od the *Chronographia* of Theophanes and the relation between Synkellos and Theophanes in the issue of autorship of this significant work of Byzantine literature was raised long time ago by *Mango*, Who wrote the Chronicle, 578 - 587 and since then presents an open question and a theme for further research which might shed new light on relations between the learned Constantinopolitan iconophile elites around the patriarch Tarasios and the process of making of historical works at the beginning of the 9th century. In that sense, Studies in Theophanes, ed. *M. Jankowiak, F. Montinaro*, Travaux et Mémoires 19, Paris 2015 present a most welcome contribution.

3 Ignatios the Deacon praised Nikephoros for his spiritual virtue and the contribution to the victory of icon worship at Nicaea in 787, setting him in the circle of ecclesiastics and lay officials in the retinue of Tarasios at the beginning of the council. See Nicephori, 146.18 – 147.2; 147.6 – 15 and *Life of Tarasios*, 28.18 - 24. Both *Alexander*, Patriarch Nicephorus, 60. and *Pratch,* Nikephoros I., 113. agree that Ignatios' reference to Nikephoros as the one who participated at the Council of Nicaea in 787 are reliable and trustful information.

later wrote his apologies of icon worship.[4] Thus, an analysis of Nikephoros‘ modes of narrativity implemented in his only secular work, written before his patriarchal office, can provide a key for proper reading and interpretation of his political ideas which were later on embedded in his spiritual writings.

The theme we are about to engage appears as a result of our previous historical analysis of Nikephoros‘ *Short history*, its content and historical contexts in which it was made and for which it might well be written.[5] Manner of representations of two significant groups often mentioned in the *Short history*, Byzantine emperors primarily, and the patriarchs of the Church of Constantinople in a little lesser amount, but still with a major role, ask for a fuller examination of modes of narrativity Nikephoros utilized in order to achieve his main objective - projecting past events of Byzantium‘s history: imperial actions in regard to the state order, and towards the Church, as presented in their mutual relations, with the aim of engaging his public to reexamine the contemporary modes of interaction between the Church and the Empire, at the outset of the first post iconoclastic period, around the year 787.[6]

There are reasons to suggest that the first iconodule orthodox revival, which reached its peak in the events at the Nicaean council of 787 and continued to develop afterwards until the aggressive reintroduction of iconoclasm in 815, was in fact at its beginning an endeavor of a narrow circle of educated state and church officials of iconodule posture, centered in Constantinople, having at its head the future patriarch Tarasios. These obviously felt the lack of historiographical continuity with the past works of Byzantine historical writings, but also deemed it useful for their cause to utilize the historical genre for their own ideological purposes in their contemporary ecclesiastical strife for proper and orthodox ecclesiology and belief. In these developments and circumstances initial stimulus for the making of *Short history* should be searched for. This historical context is significant for a proper analysis of Nikephoros‘ work, and more over, for a setting of proper questions which need to be asked in the course of its analysis.[7]

The brevity of the work, once considered a sign of Nikephoros‘ lack of historiographical abilities, and thus even depleted as a work of a young man lacking literary

---

4 Cf. Antirrheticus III, PG 100, 524C - 525A. Patriarch Nikephoros‘ theological writings are diverse both by their content, volume, and time when they were written. For a summary of these literary works, with basic references on their character see: *Alexander*, Patriarch Nicephorus, 162 - 182; *Hunger*, Literatur I, 344 - 346

5 *Марјановић*, «Кратка историја», 26 - 30 et passim.

6 Based on the research of the inner structure of the *Short history* and the data presented in the vita of Nikephoros by Ignatios the Deacon, our opinion is that Nikephoros wrote his only secular work between the years 787 and 806, prior to his appointment to the patriarchal see of the Church of Constantinople. Cf. *Idem*, 46 - 55.

7 However, see: *Pratsch*, Nikephoros I, 110 - 112, who argues against the idealized image of the future patriarch‘s family and its ardent adherence towards icon worship in the time of his father‘s imperial office at the court of emperor Constantine V, whom Nikephoros himself succeeded in the time of Leo IV as it is presented in the *Life of Nikephoros* by Ignatios the Deacon. Cf. Nicephori, 142. 17 – 143. 23.

quality, does not argue against the presence of obvious ideological posture in its content which reveals itself after close examination of Nikephoros‘ literary technique.[8]

Modes of narrativity implied by an author of any genre of Byzantine literature are closely connected to his main stimulus and reasons for his literary endeavor and thus for a historian they present a crucial task of deconstructing and presenting its inner structure and methods of his literary approach. Only after knowing these inner modes of making of a literary work does it become a useful and usable narrative source for handling in historical research.[9]

In a strict sense of the word, what we understand under the term *modes of narrativity*, are the manners of presentation of a story about an event with its structure and arrangement deliberately organized in order to shape a specific account of the episode narrated. This literary act of the writer can even be widened in the sense that its use is determined to accomplish a wider purpose - to render a specific idea of the author on the level of his entire work.

In the case of Nikephoros‘ *Short history*, which is a work without any introduction which might explain his literary motifs, and which ends seemingly abruptly, it is a necessity to try to recognize his ideological posture, and in order to be able to accomplish this task, an investigation and observation on his narrative technique is most welcome.

We shall limit our presentation to two most significant issues which appear as crucial and principal in Nikephoros‘ *Short history*, both by predominant space they occupy in the work, and by narrative elements which they envisage. These, are not, however, small portions of the *Short history*, since they make more than half of the works content. Namely, portrays of the reigns of emperors Herakleios and Constantine V open and conclude the narration of the *Short history*, and these two emperors, their portrays standing at the beginning and the end of Nikephoros‘ work already by this fact deserve particular attention.[10]

---

8 Cf. *Mango*, Short history, 8 - 12.

9 However, *Treadgold*, Historians, 8 et passim (Cf. also *Treadgold*, Trajan, 589 – 621) bases his analysis of the Byzantine historians exclusively on attempts to reconstruct the amount of mutual correlation and dependence to older, more or less lost and unknown sources of the past. Thus his analysis of Nikephoros‘ *Short history* does not surpass the opinion originally given by C. Mango in his critical edition of the work, adding to the hypothesis new assumptions which leads towards a totally different approach to the analysis of the *Short history*, which, however, does not have to be an obstacle to the research of Nikephoros‘ modes of narrativity in regard of his structure editing and the final result of his work in the context of a historical narrative. On narrativity in historical writings in the Byzantine empire and with special attention to the *Alexiad* of Anna Comnena see *Vilimonović, Deconstructing the Narrative* , published in this volume.

10 The reign of Herakleios is narrated in the first 27 chapters of the *Short history*, while the reign of Constantine V is presented in 24 chapters (from 64 to 88), plus there are two mentions of the future Constantine V, of his birth and wedding (chapters 56 and 63 which are preceding the main account of his reign), both having strong conceptual notion for the later forming of his imperial image. The two accounts make 53 chapters of the *Short history*, out of 88 which present the whole work.

***

The account of Herakleios' reign is by far most complex in the entire *Short history*. The already mentioned lengthiness of the report is just one of the aspects we would like to highlight. Others are: a few dialogues (between Herakleios and the emperor Phokas, Herakleios and the city eparch Priscus, and Herakleios with the patriarch Sergios and the members of the senate in the presence of Priscus), a short oration delivered to Herakleios by the Persian general Shahin which is crucial for the understanding of Nikephoros' narrative and his shaping of the general idea of the work. As well, there are a few anecdotes, seemingly unusual according to the main course of the narration at the place where they appear, first of all the account of the burial of empress Eudokia, but as well very important at least from one aspect - the attempt of making of a negative picture of empress Martina in the *Short history*.

All these, and other aspects of the Herakleios narrative some of which we shall engage in our analysis, are reserved only for the account on Herakleios' reign and they seldom, if at all, appear in other parts of the *Short history*, except for the utilization of anecdotes in narration, which appear again in the account of Constantine V's reign. However, as we hope to demonstrate, these are in fact Nikephoros' cornerstones established for the purpose of building of a metanarrative, or a narrative which appears later in his work, and just shapes his accounts on various topics and personalities, who are then modeled in accordance with the already established criteria in the previous report on the reign of Herakleios.

The narration of the *Short history* begins with the account of a *pitch of misfortunes* which had befallen the Romans on account of the emperor Phokas' misgovernment. We then learn that the state can suffer from outside, as well as from within:

When he (Phokas) *had assumed power the situation of the Christians came to such a pitch of misfortune that it was commonly said that, while the Persians were injuring the Roman state from without, Phokas was doing worst damage from within.*[11]

It seems that Nikephoros always tends to disregard the external misfortunes, presenting them in his work as consequences of the tribulations which arise from within, that is, out of misgovernment of the emperors, which then arise as his main literary preoccupation to describe, directing it, however, in the course of narration towards his main idea - *peace and tranquility* terms which occur quite frequently in his work, with multifaceted meaning. Those emperors, who are capable of restoring peace in their state, either by waging successful warfare with the enemies, or by concluding peace treaties with them, are positively regarded in the *Short history*, including the iconoclast Constantine V as well. These ideas are subtly embedded in the narrative from the very beginning of Nikephoros' historical account.

---

[11] Nikephoros, 1.1 - 6. All English quotations are according to the translation of the *Short history* by C. Mango.

When starting the account of Herakleios' reign Nikephoros introduces a short episode, seemingly incidental, regarding Herakleios' relationship with one Priscus, oddly named Krispos in *Short history*, who was Phokas' brother in law and the prefect of Constantinople, to whom Herakleios first offered the imperial dignity, and later made him commander of expeditionary forces in Cappadocia and sent him there.[12] We are then informed that the two met at Caesarea, when Priscus insulted the emperor in a sort of an act, or a play (τὸ δρᾶμα). Furthermore, Nikephoros tells us that Herakleios understood this drama. In his translation of the *Short history* C. Mango indicates a *plot*, which may be true, since Nikephoros presents Herakleios' desire to confer with Priscus about *mutual striving on behalf of the state*. Then the key element of the narrative is presented: *But the other man, as if in mockery, said it was not proper for an emperor to abandon his palace and to be tarrying among distant armies*.[13] This is a crucial figure in which Nikephoros establishes his first model of an emperor, strictly in regard of the state order. Namely, it is a demand for an emperor to strive on behalf of the state, even if it means tarrying among distant armies. This is what the author wishes to emphasize. In this account a key image of Herakleios is established, and Nikephoros will attempt to maintain it throughout his work, shaping a picture of Herakleios as a bold and successful warrior, minimizing his unsuccessful Arab campaign later on. The comment of Priscus accentuates in a way exactly what the author condemns, highlighting the contrary idea of a necessity for an emperor to tarry with his army in the distant provinces of his empire if this is required by the events and for the sake of the state order. Nikephoros even provides a little sneering observation obviously intended to provoke his contemporary reader, that *the other man* (Priscus), *as if in mockery* expressed his opinion, telling us in that way that the opposite of an active imperial rule is nothing but a trivial act. This opposite example will later be provided in the short account of the reign of Philippikos Bardanes, who in his inactivity, allowed the enemy, a Bulgarian raiding company, to attack and sack the European part of the Empire.

Now Philippikos, after celebrating the birthday of the City, and putting on an equestrian contest, banqueted with his friends and lay to sleep at midday. At this juncture a plot was hatched against him. After naming the leaders of the plot, and the way they organized themselves, Nikephoros proceeds to the narrative of the deposition of the emperor, highlighting specific details which might emphasize his desired point in this narrative. A certain man called Rouphos broke in the imperial palace: [...] *and finding the emperor asleep woke him up and brought him into the area of Hippodrome, where he blinded him in the second year of his reign.*[14]

---

12 PLRE IIIB, 1052 - 1057. As Krispos he is also mentioned in Zonaras, Kedrenos, Nikephoros Kallistos, *Patria Constantinoupoleos* and John of Nikiu. Priscus held military offices as magister militum per orientem, per thracias, and since 593 he held the title of patricius. Herakleios met him as city prefect in 610 and when he was removed from power he held the rank of comes excubitorum. He died a cleric in the Chora monastery, where he was confined after his downfall in 612.

13 Nikephoros, 2.10 - 22.

14 Nikephoros, 48.1 - 15.

Nikephoros uses appropriate terms in order to accentuate his point. Namely, taking advantage of no Byzantine military response, the Bulgarians advanced as far as the Long Walls and the Golden Gate of Constantinople: *At this juncture an armed Bulgarian band suddenly fell upon the inhabitants of the Thracian Bosporus. They killed a great many people both among the local population and among those who had crossed over from Byzantium* […]. *Taking advantage of this freedom of action* (ἀδείας δὲ αὐτοῖς προσγενομένης)*, they fanned out toward the land walls of the City and advanced as far as the so-called Golden Gate. On their return from there they devastated many villages in Thrace.*[15] In his translation C. Mango gave a rather generalized account from which one could only find out that the enemy took the advantage of the opportunity, while Nikephoros' term ἄδεια hints more to the meaning of freedom of action, even action which emerges as a result of absence of retribution for the crime. This passive conduct of the emperor Philippikos will eventually lead to his downfall, although Nikephoros accentuates his monothelitism as well, in a general estimation of his rule, which is given at the beginning of his portrayal, namely, that *he governed the empire in an indecorous and negligent manner*.[16] But it seems that Philippikos' inactivity in solving state matters is the most defining characteristic Nikephoros attributes to him, since he proceeds to give an account of his downfall, when the conspiracy leaders suddenly seize the sleeping emperor in the palace and deprive him of his rule.

Thus, the account of Herakleios' dispute with Priscus sets the precedent for several later observations in context of the nature and quality of government and administration of the Empire by the later emperors as described in the *Short history*.

Other significant elements of Herakleios' government, which Nikephoros establishes and which had a major place in the narrative and for the forming of the idea of proper administration and governance of the Empire, are Herakleios' personal boldness in battle and the disregard of his own life for the sake of the Byzantine *politeia*, contrary to the Persian emperor Chosroes, who showed great neglect for his state which consequently lead him to his own downfall.[17]

The oration of the Persian general Shahin[18] is full of ideological notions of state order and peace, and the fruits which are brought forward by such government,

---

15 Nikephoros, 46.1 - 48.20.

16 Terms used in this narrative are quite effective. ῥᾳθυμέω, a verb Nikephoros uses in its adjective form ῥᾴθυμος, can carry a meaning of entertainment as well, and this conforms with the later description of his downfall after a banquet held with his friends.

17 Nikephoros, 15.1 - 5. Nikephoros here introduces a very meaningful observation, namely, that the personal act of Herakleios, his παρρησία which lead the Romans who perceived his boldness against the Persians, and his neglect of his own life for the sake of the state made the Persian *archons* to conclude that Chosroes is not a suitable ruler for their own state. In other words, Nikephoros narrates a specific message; Herakleios by his own virtue defeats his Persian adversary, since: Οἱ δὲ Περσῶν ἄρχοντες ἐπεὶ διεγνώσκεσαν ὡς ὁ τῶν Ῥωμαίων βασιλεὺς ὑπὲρ τῆς ἑαυτοῦ πολιτείας τῆς οἰκείας ζωῆς κατεφρόνησε, μετὰ Σειρόου τοῦ υἱοῦ Χοσρόου βουλεύονται Χοσρόην ἀνελεῖν, μέγα περὶ τὴς οἰκείας πολιτείας καταφρονήσαντα.

18 PLRE IIIB, 1140

compared and contrary to the opposite, which consequently appears as misgovernment.[19] Herakleios is demanded to choose among two possibilities and what he chooses is his personal act of imperial administration and proper government of the Empire described and promulgated in the narration as a personal act of a ruler, for Herakleios chooses peace, resolving to send a Byzantine diplomatic mission to Chosroes, in order to stop the Persian invasion of Byzantine lands in the east. It is not without significance that the patriarch Sergios of Constantinople is mentioned as well in this account, to which we shall turn our attention later.[20]

The oration of Shahin, which the reader of the *Short history* encounters early, in the sixth chapter of the work, presents a significant element in Nikephoros‘ construction of the narrative, or rather a metanarrative which runs through his entire work. It is a literary paradigm which accentuates the idea of *peace* in the state of the Romans, and the positive government aspects which originate from this desired order. All later descriptions of imperial rules and governments of emperors which Nikephoros mentions, have this idea incorporated in their accounts, either as accomplishing this ideal, either as reversing it, which, as a result, significantly shapes their overall image in the *Short history*. Thus it is understandable why Nikephoros insists on emphasizing this particular aspect in the reign of emperor Justinian II, when he writes in the beginning of the account that Justinian *undid the measures which his father* (emperor Constantine IV) *had taken for the sake of peace* (τῆς εἰρήνης) *and good order of the state* (τῆς ἄλλης πολιτικῆς εὐταξίας),[21] proceeding immediately to the account of his reign which largely corresponds with the one presented in the *Chronographia* of Theophanes.[22]

---

19 Cf. *Howard - Johnston*, Witnesess, 247 - 248. However, *Kaldellis,* Byzantine Republic, 57 et passim views this question of the emperors place in the Byzantine *politeia* as a highly defined responsibility among many to protect the Empire against the invaders from without as one which was already shaped in the old Roman republican ideological system. In this sense, then the idea which Nikephoros puts forward in his work as a main idea and a narratological motif can be viewed as a part of a long lasting Byzantine heritage inherited from Rome, and deeply rooted into the Byzantine system of values and political ideology.

20 Nikephoros, 6. 27 - 43: *If you choose concord and peace, each one of you will be the happiest of men and will appear as long as he lives to be worthy of envy and admiration: your toil will become painless and your cares will yield to joy, If, on the other hand, you let go of this course and choose to banish peace, a great boon though it may be, believing it to bring you no benefit, and take up mutual hostility and enmity instead, you will become responsible for many wars, a discordant and hateful action, with the natural result that you will undergo much sweat and toil, suffer many casualties, and expand an enormous amount of money: in a word, the effect of the war will be to bring you great distress.* These were the words of the Persian general Shahin offered to Herakleios, but which have strong ideological notion which Nikephoros obviously introduces in his work.

21 Nikephoros, 38.1 - 4 et passim.

22 The issue of the historical background and origin of this narrative has long been a subject of scholarly research. It‘s obvious bias towards the emperor Justinian II has lead scholars to circulate various hypotheses in order to explain its inner structure and content, as well as, why did Theophanes and Nikephoros include it into their historical work in the form in which it appears in the *Chronographia* and *Short history*. Cf. *Head*, Emperor Justinian II, 14 - 18 et passim. From the aspect of our research on the topic of Nikephoros‘ modes of narrativity in his literary work, it seems possible to suggest that the account on Justinian‘s reign fitted in to his broader idea of a narrative on *peace* and *state order* which he includes in his work, but as a negative example. There are indications that Nikephoros did not indulge in to a literary presentation of Justinian‘s personality in the manner of Theophanes who appears to have insisted on emphasizing his cruel personality

It is a significant observation, that peace and tranquility are always the results of the deeds of Byzantine emperors mentioned in the *Short history*, or in other words, the ideals of peace and tranquility always come from the Byzantines; the Persian general Shahin offers peace to Herakleios, the Byzantine emperor accepts peace by sending envoys to Chosroes, but the Persian king is the one who rejects the Byzantine peace proposal. The means of gaining this ideal state order are various in the narration of the *Short history* and Nikephoros seems not to make any qualitative distinction between the means by which peace and calm are established. Furthermore, Nikephoros, unlike Theophanes, is ready to admit military victories by iconoclast emperors Leo III and Constantine V if they lead to the establishment of state order and peace, which in general shows a specific and not so dogmatized relation toward these emperors in context of the iconoclastic dispute. And on the other hand, it is not an inappropriate act for a Byzantine emperor to offer peace to the enemies of Byzantium after a military defeat, as was the case with the emperor Constantine IV, who received small amount of space in the work, but nevertheless, his is probably the most positive image among emperors of the *Short history* since he is the one credited for introducing peace and tranquility in his entire state having eliminated the monothelitic heresy in the Church by convening of the Sixth ecumenical council and by concluding peace with the Bulgarians.[23]

Nikephoros begins his description of the reign of emperor Constantine IV with the account of the seven year siege of Constantinople (671 - 677) by the Arabs which proved to be unsuccessful and even disastrous for the Arabs themselves, since their entire fleet was destroyed in the Mediterranean Sea. He then proceeds with explaining how the victorious peace treaty which was concluded with the Arabs affected and induced other nations, Avars and *the princes of neighboring nations further west* who sent ambassadors to the emperor asking for peace. This segment of Constantine IV's reign is ending with a deductive conclusion that as a result of these events, to which the emperor consented, *peace and tranquility* (εἰρήνη καὶ γαλήνη) *prevailed in both East and West.*[24]

After this segment of narration Nikephoros introduces a story about the Great Bulgaria and the events which lead the Bulgarians to settle on the Roman territory in the Balkans and devastate the regions in Thrace as a result of a defeat of the Byzantine army which was lead by the emperor himself, who was in the end *obliged to treat with them and pay them a tribute*. This was obviously an act which lead towards

---

and character, whereas Nikephoros might have missed some specific details which Theophanes mentioned in regard of Justinian's cruelty, while on the other hand, he closely follows his source, and corresponds with Theophanes when narrating about the events of his rule and character of governance which lead to disorder in the Byzantine state. Cf. *Марјановић*, Кратка историја, 127 - 136.

23 It is also very peculiar that Nikephoros refers to the heresy of monothelitism in the account of emperor Constantine IV as a schism, a term which might again allude to disorder inside an institution, this time in the Church, although he refers to it as heresy in other parts of his work. In such a way Nikephoros is again adjusting his mode of narration in order to deliver the desired message.

24 Nikephoros, 34.1 - 37.

establishing peace in the Byzantine state, and Nikephoros does not hesitate to accentuate that peace comes after a Byzantine military defeat, which might be an attempt to equate two different models of exemplary and successful rulers - victorious iconoclast emperors, such as Leo III, and those who managed to introduce order in the Byzantine state by other means, like Constantine IV, which was an issue very deeply rooted in the Byzantine society at the time when Nikephoros wrote his work.

Of interest for us in this analysis is the fact that Nikephoros introduces sort of a digression in his main narrative by introducing a chapter on the original abode of the Bulgarians, explaining how they managed to emerge at the borders of the Empire. We read:

In the days of Constantine who died in the West, a certain man by the name of Kobratos became master of these tribes. On his death he left five sons, upon whom he enjoined not to part company under any circumstances, so that their dominion might be preserved thanks to their mutual friendship. But they took little account of the paternal injunction and a short time thereafter they divided.[25]

Basically, what we encounter in this narrative about the Bulgarians is the same idea expressed by Nikephoros in the account of emperor Constantine IV, and in the oration of Shahin in the description of Herakleios' reign, namely, that mutual friendship and understanding lead towards peace and accord among nations and countries. Both times we see that Nikephoros uses foreign nations, first the Persians, and then the Bulgarians, to express this idea and to implement it into his narration, but possibly with a very significant message, namely, that Byzantines are the ones who are destined to bring peace and to strive for peace, since both Persians, and Bulgarians were not capable of preserving it, thus sparkling the Byzantine Persian, and Byzantine Bulgarian wars. Such conclusion stems from Nikephoros' course of narration. Namely, five sons of the Bulgarian κύριος Kobratos showed little interest towards his plea and as a result divided once unified dominion and parted their ways. Also, another narrative message of this seemingly digression is that such disregard of Kobratos' advice lead to confrontation with Byzantium which brought defeat and disaster to the Byzantines.

At the end of this relatively short account on Constantine IV's reign we see that the initial equilibrium in the story and the narrative on peace and tranquility which was established after the defeat of the Arab conquest of Constantinople and their fleet in the Mediterranean, was reestablished by the peace with Bulgarians which was concluded by emperor Constantine IV, who then proceeds to solve the schism which prevailed in the Catholic church by the emergence of the Monothelitic heresy, and deserves to die after spending the rest of his life in *tranquility and peace* (ἐν γαλήνῃ καὶ εἰρηνικῇ), this term being used two times in the account of his reign.

The Roman Empire being thus at peace on all sides, the impious heresy of the Monothelites, which had begun in the days of emperor Herakleios, was gaining in strength and a schism prevailed in the Catholic church. On perceiving this,

[25] Nikephoros, 35.5 - 13.

Constantine convened an ecumenical council which confirmed the five preceding ecumenical synods as well the two wills and two natural energies of our Lord Christ, whom it proclaimed perfect in His divinity and His manhood, while condemning to anathema the leaders of the heresy (these are among others Sergios and Pyrrhos, but Nikephoros avoids to mention them by name). *After thus spending the rest of his life in tranquility and peace, he died in the seventeenth year of his reign. His body was laid down in the imperial sepulchers at the Holy Apostles.*[26]

The account of the reign of Constantine IV serves as an introduction to the further narration on the reigns of subsequent emperors mentioned in the *Short history*, specially of his son, emperor Justinian II, who undid the measures which his father introduced for the sake of peace and order in his state, but also for the description of the turbulent years of turmoil and civil war which ensued before the first iconoclast emperor Leo III took the throne and managed to restore order. Leo III's reign was however with new consequences, especially in regard to the Church and the theological doctrines regarding icon worship, of which Nikephoros was aware in his work, but chose to speak about in a specific way, unlike Theophanes, with disapproval but without direct and personal condemnation of the emperor himself, accentuating his qualities as a ruler capable of reinstating peace and order in the Empire, and whose image as presented in the account of the Arab siege of Constantinople in 717 is most similar to the image of Herakleios, presenting an active emperor capable of leading his army in battle and being victorious over the enemies, saving the imperial city and restoring order in the state. But in order to accentuate this story, Nikephoros inserts in chapter 52 a short remark on the situation in the Empire as a result of frequent assumptions of power, emphasizing in particular that education was destroyed and the military organization crumbled, having as a result Arab raids on Byzantine lands.[27] Having set such a prelude, Nikephoros then proceeds to narrate about the circumstances in which Leo III assumed imperial power. Namely, when military and civil dignitaries became aware of the critical situation, and taking account of the emperor Theodosios III's lack of experience and his incapability to offer resistance to the Arabs, they persuaded him to abdicate from the imperial office. Then they elected the patrician Leo, the strategos of the Anatolic army, as emperor.

When the military and civil dignitaries became aware of these matters, of Theodosios' lack of experience and his incapacity of offering resistance to the enemy (τὴν τοῦ Θεοδοσίου ἀπειρίαν, καὶ ὡς οὐχ ἱκανῶς ἔχει τὰ πρὸς τοὺς πολεμίους ἀντικαθίστασθαι)*, they pressed him with exhortation to abdicate the imperial office and assume without harm a private station. He accordingly withdrew after a reign of one year. Thereupon they held a ballot of who was to become emperor and elected the patrician Leo, who was at that time strategos of the so called Anatolic army.*[28]

---

26 Nikephoros, 37.1 - 14.

27 Nikephoros, 52.1 - 13.

28 Nikephoros, 52.13 - 24.

On the narrative level, this passage presents a renewed emphasis on several key ideals regarding the imperial rule, and is compliant with the modes already laid in the founding chapters of the *Short history* in the reign of Herakleios. The explicit disregard of emperor Theodosios III as an incompetent ruler, incapable of properly dealing with the crisis in the state, and specially in regard to the Arab raids, is given as a main reason for Leo III's election as emperor, implying already in this chapter his political ability, which will be displayed in the following chapters of Nikephoros' work. Regarding the narrative technique applied in this storytelling, all significant elements are present, from the danger which had befallen the Byzantine state, a threat of an unqualified ruler who must be replaced with a capable one, although he was, in the time when Nikephoros wrote his work, already labeled as a progenitor of a heresy among the iconodule circles. If we have in mind the opening chapter of the *Short history*, where emperor Phokas was marked as the one who brought misfortune to the state of the Romans, and thus needed to be succeeded by Herakleios, whose usurpation was thus presented as a legitimate act since he later managed to bring the state of imperial affairs into a much better level compared to the time when he took power in 610, such an introduction to the reign of Leo III does not leave any doubt towards a comprehension of Nikephoros' attitude towards Leo III as a competent emperor, capable to restore previously collapsed order in the Byzantine state.

The images of emperors in *Short history* thus present a complex and multileveled representation in the literary shaping of the narrative in the work of Nikephoros. This narrative mode is evident as well in regard to another significant aspect of the work, namely, the manner of representation of Byzantine, and specifically Constantinopolitan patriarchs and their relations to the emperors in *Short history* with a specific message designed to be transmitted via these representations to the contemporary reader of the late 8th or early 9th century, intended to engage his notions and ideas in a desired ideological milieu.

***

In the same manner as he defined the role model of an emperor in regard to his imperial duties, foremost acting as a propagator of peace and good order in his empire, using the image of Herakleios to establish this model, Nikephoros applied the same mode of narrativity in regard to the images of patriarchs, using the images of patriarchs Sergios and Pyrrhos of Constantinople to establish a role model for the images of later patriarchs mentioned in the work, especially in regard to the question of their relations with the emperors, and not their heresy.[29] In that sense, all significant aspects of their relations with the emperors and their patriarchates are already established in the beginning of the *Short history*, later on just being adapted to various modes and specific accounts of later patriarchs. Patriarch Sergios of Constantinople is in few very strong narrative sequences of the account of Herakleios' rule represented

[29] For general information on the patriarchal offices of Sergios and Pyrrhos see: *Dieten,* Geschichte der Patriarchen, 1 - 56, 57 - 76, 104 - 105.

as his close associate, and always in regard to various political issues and circumstances of imperial order. Moreover, Sergios is referred to in the *Short history* as emperor Herakleios‘ *friend* and *high priest* (ἀρχιερεύς καὶ φίλος).[30] In this sense Nikephoros also uses a peculiar term, mentioning Sergios as ὁ ἱερομύστης which makes an even more complex picture of this patriarch, since the term is used in the context of Herakleios‘ talks with Shahin when the patriarch supported him to act in accord with peace, implying his political influence on the emperor.[31] This specific image of a Constantinopolitan patriarch is even emphasized in the account of Pyrrhos‘ appointment to the see of the Church of Constantinople after Sergios‘ death, in a statement that the new patriarch was emperor Herakleios‘ *brother* while at the same time alluding that Pyrrhos was Sergios‘ synkellos.[32] Then in chapter 31, when Nikephoros narrates about the disorder which set in the capital as a result of empress Martina‘s ambition to rule with her sons after Herakleios‘ demise, follows a strange account of Pyrrhos‘ forced abdication which is given in a very negative context in regard of the *boorish citizens* of Constantinople who are referred to as κακόδοξοι, and who entered the church and desecrated the altar table searching for Pyrrhos and roamed the streets of Constantinople *in a lawless manner*, calling their act ταραχή καὶ στάσις.[33] Obviously Nikephoros depicts the patriarch‘s forced abdication, and wishes to present these events as a result of a disorder which the empress Martina aroused by her political ambitions, and the entire part of the *Short history* covering the chapters from 29 to the chapter 32 Nikephoros is building a narrative, a historical account which is intended to restore both the narratological sequence and a proper historical representation of events, in which the disorder which set in with the empress Martina had to be restored in order

---

30 Nikephoros, 11. 1 - 23. Such designation of the patriarch Sergios the reader encounters in the eleventh chapter of the *Short history* where the incestuous marriage of Herakleios with his niece Martina is portrayed. While in the chapter 26 Nikephoros states that *Herakleios was devoted to Pyrrhos, whom he called his brother.* Cf. *Nikephoros,* 26. 1 - 6.

31 Nikephoros, 7.1 - 5. et passim. The presence o the ὁ ἱερομύστης term in the account of Herakleios‘ talks with the Persians regarding their mutual relations is very peculiar, and possibly caries additional meaning in this story, and is probably not restricted to its basic ecclesiastical meaning.

32 Nikephoros, 26.1 - 6: *In the 12th indiction Sergios, bishop of Byzantium* (ὁ τοῦ Βυζαντίου πρόεδρος), *died. Since Herakleios was devoted to Pyrrhos, whom he called his brother* (ἀδελφόν τε ἐκάλει), *because when he was being baptized in the holy bath the emperor‘s sister had received him in her arms, and knew him, furthermore, to have been on friendly terms with Sergios, whose quarters he had shared* (καὶ ἅμα ᾠκειωμένον Σεργίῳ καὶ συνδιαιτώμενον ἐγίνωσκε), *he appointed this man archpriest of Byzantium.*

33 Nikephoros, 31.14 -34: *Now the more ruffianly and boorish part of the people armed themselves against Pyrrhos and came to the church, but did not find him, so at the time of vespers they entered the sanctuary, accompanied by a group of Jews and other unbelievers. They tore the altar cloth, shamefully defiled the holy spot and, having seized the keys to the doors, affixed them to a pole and so went round the City in lawless fashion. When Pyrrhos had been informed of this, he came to the church the following night and, after embracing the sacred objects, took off his pallium and placed it on the altar table, saying „Without renouncing the priesthood I abjure a disobedient people." So he went out quietly and found a secret refuge with a pious woman, then, seizing a favorable occasion, he sailed away to Carthage* (πρὸς τὴν Χαλκηδόνα in the Greek text). *When some monks there heard of his arrival, their leaders were Maximos and Theodosios, who dwelt in Africa, they interrogated him concerning the Exposition made by the former emperor Herakleios and by Sergios, archpriest of the City, regarding the two wills and energies of Christ our Savior. So much for Pyrrhos.*

(τάξις), and all the issues which were opened with such events, both ecclesiastical - the abdication of Pyrrhos, and the imperial line of Herakleios‘ descendants from his first *lawful* marriage with the empress Eudokia, is restored. In this sequel of the work, in chapter 32 Nikephoros ads a short notice that Paul, the former *oikonomos* of the Great Church, was appointed the patriarch of Constantinople, and thus finally restores the narratological equilibrium which was previously disrupted.[34]

However, the manner of representation of patriarch Pyrrhos‘ overthrow hides a valuable answer to our analysis of the manners of narration in *Short history*, but through imposing of a reasonable question, namely, how could an orthodox iconophile author as Nikephoros, even if he was writing at a young age, make such a grave mistake and portrait a deposition of a heretical patriarch, as was Pyrrhos in reality, in such a negative manner on the account of the obviously antimonothelitic and orthodox citizens of Constantinople, and thus give a very favorable image of Pyrrhos? Furthermore, why did Nikephoros mention the interrogation of Pyrrhos by Maximos the Confessor in Africa regarding the issue of two wills and energies in Christ while not giving a final conclusion that Pyrrhos was a monothelite, if not for the sake of building of a specific image of patriarchs Sergios and Pyrrhos, where their obvious heresies were shifted to the second narrative plan, in order to accentuate their prominent role in the politics of the Empire and their close connections with the emperor Herakleios, thus again shaping *his* specific image of past events and Byzantine history of the 7th and 8th centuries.[35]

That Nikephoros may well have molded a specific picture of the first two patriarchs of his *Short history* in order to gain a specific image suitable for his general idea of an image of patriarchs, might be concluded from a parallel investigation of how Theophanes presented the same figures in his *Chronographia*. Very likely drawing his accounts of the two patriarchs and of the whole period of Herakleios‘ rule from the same source which Nikephoros utilized when writing his *Short history*, Theophanes demonstrates a completely different image of the two patriarchs, accentuating almost exclusively their heresy and seldom anything else.[36] While Nikephoros accentuates Sergios‘ political role in the events of Herakleios‘ rule, Theophanes omits all these issues, stressing only his monothelitism. Neither are Sergios‘ *friendship*, nor Pyrrhos‘

---

[34] Nikephoros, 32.9 - 12.

[35] On several places Nikephoros demonstrates his knowledge on the key issues regarding the monothelitic controversy and who were the main propagators of this doctrine in the Church of Constantinople. However, when referring to the Sixth ecumenical council, he again remains silent about Sergios‘ and Pyrrhos‘ fate, and states only that *the leaders of the heresy* where anathematized. On the other hand it seems to us very unlikely that Nikephoros was a completely passive rewriter of his sources, totally absentminded, and without any intellectual engagement while writing his *Short history*, and such narration about the patriarchs is more complex than simple brevity which he as author has displayed in his work.

36 Cf. for example Theophanis, 329.1 - 332.2. where both patriarchs, Sergios and Pyrrhos are decidedly referred to as monothelites and as the ones who were anathematized by the council convened in Rome by pope Martin: καταλαβόντος δὲ καὶ Μαξίμου ἀπὸ Ἀφρικῆς ἐν Ῥώμῃ καὶ τὸν πάπαν Μαρτῖνον πρὸς ξῆλον ἐξάψαντος, σύνοδον ρν΄ ἐπισκόπων συναθροίσαντες Σέργιον καὶ Πύρρον, Κῦρον καὶ Παῦλον ἀναθεμάτισαν, τὰς δὲ δύο θελήσεις καὶ ἐνεργείας Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἐτράνωσαν καὶ ἐκήρυξαν […]

brotherhood with emperor Herakleios mentioned in *Chronographia* in the part of the work which otherwise highly corresponds with the narrative of Nikephoros' *Short history*. If the accounts of Sergios' patriarchate, and specially Pyrrhos' abdication are read in context of Nikephoros' own time when the struggle for the appropriate ecclesiology of the Church of Constantinople towards the Empire was a high issue and a task to be solved in favor of the Church presided upon by patriarch Tarasios, then the manner of representation of the two heretical patriarchs in the *Short history* has far more sense than the accusation on behalf of the author that he was a careless and absentminded compiler of previous lost histories. On the other hand, these literary differences between Theophanes and Nikephoros in their historical works, and the disparity in depicting these two patriarchs might rather be a result of their different social and cultural status, and their position inside the ranks of the iconodule ecclesiastical circles than a deliberate discord, Theophanes being a monk, and Nikephoros a lay official at the time when he wrote his history.

That Nikephoros very likely followed this specific idea in representing the images of patriarchs of the 7th and 8th centuries as ecclesiastics regardless to their heretical beliefs, or rather, shifting their heresy to the second narrative plan, is also evident in the picture of the iconoclast patriarch Constantine II and the account of his public disgrace and execution by orders of the iconoclast emperor Constantine V. It is worth mentioning in this context that the patriarch Constantine II's death is incorporated in the part of the *Short history* where Nikephoros narrates about the ἀσέβεια of the emperor Constantine V and his persecution of the monk St. Stephen the Younger and several lay officials of the state who were accused of rebellion, and in generalized form concerning their icon worship.[37] Otherwise, persecution of iconophiles is not a major story in Nikephoros' work, as it is in Theophanes' *Chronographia*.[38] Positioning the account of patriarch Constantine II's public execution in the general narrative of the emperors *impiety* sends a specific message in regard to the issue and question of the place, role and significance of the patriarch of Constantinople who at that time was an iconoclast, but who's iconoclasm is very vaguely mentioned by Nikephoros, and very mildly in comparison to Theophanes' account in *Chronographia*. These point to the same narrative mode, or pattern applied in the beginning of the *Short history*, with the images of the heretical patriarchs Sergios and Pyrrhos, where the dignity of the patriarch, more than his personality in connection to his dogma is set forward as the most important aspect of their presence in the narrative.

The account of patriarch Constantine II's public disgrace and his execution by the orders of the emperor Constantine V lies in sharp contrast with the previously established image of *friendship* and *brotherhood* (φιλία καὶ ἀδελφότης) between the

---

[37] These are the chapters 80, 81 (martyrdom of St. Stephen the Younger). In the chapters 83 and 84 Nikephoros inserts the account of patriarch Constantine II's forced abdication, public disgrace and death, all supervised by the emperor Constantine V.

[38] See for example Theophanes' entrie for the year 741, the beginning of Constantine V's reign, where he opens his narration by surveying in advance his abominable deeds which were contrary to orthodox faith. Cf. Theophanis, 413. 2 - 414.2.

patriarchs Sergios and Pyrrhos and the emperor Herakleios. Regardles of the patriarch Constantine II's iconoclasm, Nikephoros presents an image of his disgrace by the emperor as a vice versa example of the established model of relations in the 7th century during Herakleios' reign.[39] After he has narrated about the patriarch's deposition by orders of the emperor, Nikephoros proceeds to display the patriarch's public disgrace and execution.

Shortly thereafter he had Constantine fetched and sent him to the church riding in a cart. He had him accompanied by one of the imperial secretaries bearing the written charges against him; these (the secretary) *read out before the gathered people, striking him on the face for every item of the accusation. In this way they brought him up to the ambo and deposed him, while the new patriarch read out these same charges in front of the sanctuary in a low voice. The next day* (the emperor) *conducted customary hippodrome games and directed that* (Constantine) *should be pulled along, seated on a donkey, facing toward the rear of the animal, and should be cursed and spat by the whole people. Not long thereafter he commanded that his head should be cut off in the Kynegion of the City and exposed aloft at the so called Milion, while his body was dragged by a rope through the streets of the City and cast in the tombs known as those of Pelagios.*[40]

This account is among the most vivid ones presented in the entire Short history and displays total fall and subjection of the Church of Constantinople under the will, or rather *impiety,* of the emperor. However, Nikephoros then proceeds to continue his narration in the next chapter with a totaly different story, again placing the personality of the emperor Constantine V, who had previously executed the patriarch, into a different milieu. He tells that in the 5th indiction (766/767) the city reservoirs got empty due to harsh drought. Constantine decided to rebuild the old aqueduct of Valens which was destroyed during the Avar siege of Constantinople in 626. The emperor colected skilled artisans from the entire Empire, on whom he lavished many allowances ἐκ τῶν δημοσίων χρημάτων.[41] However, this image of a responsible emperor engaging in reconstruction of public buildings of the capital, is rapidly shifting in narration towards a new negative image of the emperor on account of his φιλοχρηματία which Nikephoros used to designate him as ὁ μισόχριστος νεός Μίδας. Although he previously mentioned lavish allowances for the artisans in the story about Constantine's rebuilding of the aqueduct of Valens, a point omitted in Theophanes' more detailed account on the

[39] According to Nikephoros, 72. 3 - 17; 81.24 - 27 the patriarch Constantine, a former monk and bishop of Syllaion was appointed by the emperor Constantine V in 754. at the Council in Hiereia, after which the former patriarch Germanos of Constantinople, John of Damascus and George of Cyprus were publicly anathematized. As patriarch he also publicly swore that he was not a worshiper of icons. See *Rochow*, Konstantinos II, 31 et passim who hypothesizes that Constantine may have been an iconoclast even before his patriarchal appointment, but that Nikephoros in his account of the event may have wanted to excuse the patriarch by telling the story in a conditional sentence, that it was said by some eyewitnesses that the patriarch swore an oath against icons: φασὶ δὲ ὡς καὶ τὸν τηνικαῦτα τῆς πόλεως ἀρχιερέα θεασάμενοι ὑψώσαντα τὰ ζῳοποιὰ ξύλα ὀμωμοκέναι μηδ᾽ αὐτόν εἶναι τῶν προσκυνούντων τὰς ἱερὰς εἰκόνας.

[40] Nikephoros, 84. 1 - 18.

[41] Nikephoros, 85, 1 - 12.

same topic, it appears that Nikephoros tinkers with this image of Constantine V as a responsible ruler in the matters of his social and civic endowments with the intention to highlight his exploitation of the public treasury. In fact, Constantine V *stored away all the gold. As a result, the taxed people, hard pressed as they were by the exaction of imposts, sold cheaply the fruit and produce of the earth* […]. *This was considered by the senseless as a sign of the earth's fertility and the abundance of commodities, but by the wise as the result of oppression and avarice and as inhuman sickness.*[42]

Such acts of the emperor Constantine V are a part of his ἀσέβεια which in Nikephoros' narration is not limited to his iconoclasm, but he treats this term in a rather expanded sense, including his treatment of civil and church officials, patriarch Constantine II and his misuse of public treasuries in order to collect enormous sums of gold for himself. All these are consequently leading towards disturbance of order in the state of Romans, an idea proclaimed at the very beginning of the *Short history*. The need of striving for peace in the Empire of the Romans, for which greatest responsibility lie on the emperor himself is also accentuated and present in the account of emperor Constantine V's iconoclastic reign in its both positive and negative aspects - his successful war campaigns which forced the adversaries of the Empire to plead for peace being positive in Nikephoros' narratological system, while his persecution of *the pious* and the icons was destroying a very specific kind of peace, which we could call *ecclesiastical peace*.[43] This idea was even highlighted in Nikephoros' account of a vicious earthquake which destroyed *many buildings* in Constantinople, but among them Nikephoros chooses to name only the church of Holy Irene stating that it was totally demolished thus again invoking the idea of *peace*, which will be destroyed by Constantine V's lawless treatment of the Church of Constantinople, persecution of icons, imperial laymen but also the iconoclast patriarch Constantine II, while Theophanes in his account of the same event does not mention the destruction of Holy Irene in Constantinople.[44]

This use of anecdotes in the *Short history*, or rather stories which Nikephoros seemingly uncaringly imputes in his main storytelling appears to also have a specific narrative role, and they might appear as more complex, as in the case of the

---

42 Nikephoros, 85. 12 - 21.

43 Cf. *Hunger,* Literatur, 344 who noted the different imagery of emperor Constantine V and his successful military endeavors in Nikephoros' work, and in the Chronographia of Theophanes.

44 Nikephoros, 63.1 - 10. In this chapter Nikephoros still narrates about the reign of Emperor Leo III, introducing for the first time the future emperor Constantine V with the story of his marriage with the Chazar princess and adding: *After a lapse of time an earthquake occurred at Byzantium* (κατὰ τὸ Βυζάντιον) *and likewise shook violently other towns and regions. In addition to many building, holy churches, and porticoes which it caused to fall down at once, some of them being overturned from their very foundations, it also threw down the sacred church which bears the name of St. Irene and stands very close to the Great Church* (καὶ τὸν θεῖον νεὼν ὃν τῆς ἁγίας Εἰρήνης ἐπώνυμον καλοῦσι κατέσεισεν, ὃς πλησιαίτατα τῆς μεγάλης ἐκκλησίασ ἵδρυται). Basically, Nikephoros here narrates about the events which occurred during the reign of Leo III but chooses to arrange his material in such a way so it attaches the future emperor Constantine V to these events as well, thus making a specific point through the connection with the story of the overthrowing of the church of St. Irene.

representation of the empress Martina, the second wife and niece of Herakleios, in which the anecdotal story of the death and funeral of the empress Eudokia stands in connection, with the intention of Nikephoros to express a significant message, which possibly might stand in correlation with certain contemporary issues of Nikephoros‘ own time.[45]

Nikephoros openly blames Herakleios‘ unlawful marriage with his own niece Martina, in that sense he even accentuates patriarch Sergios‘ condemnation of this marriage, which is the place in the narration when also the idea of patriarch‘s and emperor‘s φιλία is mentioned. On the other hand, early in the work he introduces the anecdote - story about the sacrilegious events which were attached to the funeral of the empress Eudokia, thus expressing a certain amount of affection towards her which might directly stand in connection with the narration about the events after Herakleios‘ death when the strife among Herakleios‘ descendants of Eudokia‘s and Martina‘s lineage appears, which was presented as a direct result of Martina‘s imperial ambitions to overcome and diminish the power and rule of Herakleios‘ first born son out of his marriage with Eudokia and his successor, the future emperor Constans II, from which internal friction and conflict resulted.[46] As the issue of the specific portrayal of Byzantine emperors and patriarchs in the *Short history*, the image of empress Martina is subtly embedded into the main narration of the work, but reveals itself only after a closer analysis of the mode of narration which Nikephoros applied during the course of its writing.

We cannot know to which extent Nikephoros‘ *Short history* is an original author‘s work in the sense of his dependence upon his sources and the manner of his interpretation of these sources. On the other hand, a creative approach to the sources which he had at his disposal is evident, especially when compared to Theophanes‘ writing. There are hints from comparisons with the text of Theophanes‘ *Chronographia* which largely corresponds with the passages of the *Short history* that Nikephoros paraphrased his sources, but even these correlations with the text in Theophanes‘ *Chronographia* are not providing us with evidence from which strong and convincing

45 Certain hypotheses were given that under these words a subtle critique of empress Irene might appear, as Nikephoros‘ attempt to turn his attention to her own reign, which, as is known, had certain consequences for his own lay carrier and might be the reason for his abrupt ending of the narration of the *Short history* precisely when she steps on the historical scene with the short mention of her marriage with the future emperor Leo IV. However, this issue, of the seemingly abrupt ending of the *Short history* with the mention of empress Irene, and the obvious ideological purpose of the idea of *peace* which springs throughout his work, leaves space for other conclusions, far more literary engaged in the analysis of the work with a yet another attempt of a literary promotion of the main narrative ideas of the author.

46 Nikephoros, 3.1 - 12. Nikephoros narrates that a certain servant girl leaned out from the upper floor of the building under which the burial procession of the empress Eudokia was passing and spat *unguardedly into the air. Her secretion landed on the splendid vestment in which the empress‘ corpse was enveloped. Whereupon, those taking part in the funeral became incensed: they apprehended the girl and condemned her to death by fire, thus, in the manner of barbarians, attaching to the demise of the empress an unholy burial rite, sacrilegious men* (οἱ ἀνόσιοι) *that they were*. This is the only instance where Nikephoros mentions the empress Eudokia, but later on in his work he obviously sympathized Herakleios‘ descendant from his marriage with Eudokia contrary to the sons Herakleios had from the second, unlawful marriage.

final conclusions that he simply rewrote his sources could be made. On the other hand, if perceived and analyzed as a finished literary work, a history, with its specific content, structure and narrative, all placed in a proper historical context of the time when it was composed, and in regard to its author's ideological stance and his involvement in the events of his own time, the structure, content and literary aspects of the *Short history* contain significant ideological bias or ideas in connection with some of the most significant issues of the late 8th century ecclesiastical strife which can be traced throughout his work. Nikephoros' sense to copy, or paraphrase his sources, previous historical works, now lost, or even his ability to shape the content and structure in a appropriate form - we will never know to which extent each of this processes is actually predominant in the *Short history*, gives his only historical work a far bigger value, and asks for a further investigation of his *Short history* and also a broader analysis of the circle of intellectuals from which he stems together with other significant individuals of his age.

ЛИСТА РЕФЕРЕНЦИ – LIST OF REFERENCES

Извори - Primary Sources

Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani opuscula historica, ed. *C. de Boor*, Lipsiae 1830, 139 - 217

Nikephoros Patriarch of Constantinople, Short history, ed. *C. Mango*, (Corpus Fontium Historiae Byzantinae 13) Washington 1990.

Sancti Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani refutatio et eversio deliramentorum inscite et impie ab irreligiosi Mamonae vaniloquentia dictorum adversus salutarem dei verbi incarnationem, PG 100, 375 - 534.

The Life of the Patriarch Tarasios by Ignatios the Deacon, ed. *S. Efthymiadis*, Birmingham 1998.

Theophanis, Chronographia I, ed. *C. de Boor*, Lipsiae 1883.

Литература - Secondary Works

Alexander, P. J., The Patriarch Nicephorus of Constantinople, Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire, Oxford 1958.

Afinogenov, D., Κωνσταντινούπολις ἐπίσκοπον ἔχει The Rise of the Patriarchal Power in Byzantium from Nicaenum II to Epanagoga, Erytheia 15, 45 - 66.

Афиногенов, Д. Е., Константинопольский патриархат и иконоборческий кризис в Византии (784-843), Москва 1997.[*Afinogenov, D.,* Konstantinopol'skij patriarhat i ikonoborcheskij krizis v Vizantii (784 - 843), Moskva 1997.]

Dieten, J.L., Geschichte der Patriarchen von Sergios I. bis Johannes VI. (610 - 715), Amsterdam 1972.

Head, C., Justinian II of Byzantium, Madison 1972.

Howard – Johnston, J., Witnesses to a World Crisis, Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century, New York 2010.

Hunger, H., Die Hochsprachliche Profane Literatur Der Byzantiner I, München 1978.

Kaldellis, A., The Byzantine Republic, People and Power in New Rome, Cambridge, London 2015.

Kazhdan, A., A History of Byzantine Literature (650 – 850), Athens 1999.

Mango, C., Who wrote the Chronicle of Theophanes?, ZRVI 18 (1978), 578 - 587.

Марјановић, Д., Кратка историја патријарха Никифора, историјска анализа дела, докторска дисертација, Београд 2014. [*Marjanović, D.,* Kratka istorija patrijarha Nikifora, istorijska analiza dela, doktorska disertacija, Beograd 2014.]

Martindale, J. R., The Prosopography of the Later Roman Empire IIIB (A.D. 527 - 641), Cambridge 1992.

Pratch, T., Nikephoros I. (806 - 815), Die Patriarchen der Ikonoklastischen Zeit, Germanos I. - Methodios I. (715 - 847), ed. R-J. Lilie, BBS 5, Frankfurt am Main, Berlin 1999, 109 - 147.

Rochow, I., Konstantinos II. (754 - 766), Die Patriarchen der Ikonoklastischen Zeit, Germanos I.- Methodios I. (715 - 847), ed. R-J. Lilie, BBS 5, Frankfurt am Main, Berlin 1999, 30 - 44.

Ševčenko, I., The Search for the Past in Byzantium Around the Year 800, DOP 46(1992) 279 – 293.

Treadgold, W. T., The Revival of Byzantine Learning and the Revival of the Byzantine State, AHR 84/5 (1979), 1245 – 1266.

Treadgold, W., Trajan the Patrician, Nicephorus, and Theophanes, Bibel, Byzanz und Christlicher Orient, Festschrift für Stephen Gerö zum 65. Geburtstag, D. Bumazhnov et al eds., OLA 187, Leuven 2011, 589 – 621.

Treadgold, W., The Middle Byzantine Historians, London, New York, 2013.

Драгољуб Марјановић
Универзитет у Београду – Филозофски факултет
sigilopator@gmail.com

О НАРАТИВНИМ ТЕХНИКАМА НИКИФОРА ЦАРИГРАДСКОГ У *КРАТКОЈ ИСТОРИЈИ*

У Византији крајем 8. и почетком 9. века постојала је једна група учених људи, сабраних око цариградског патријарха Тарасија, која је након првог таласа иконоборства осетила очигледну потребу за обновом историје и историјског жанра. Том кругу људи, поред Георгија Синкела и Теофана Хронографа, припадао је и Никифор Цариградски који је још као лаик написао своју *Кратку историју*. Насупрот неколицини мишљења стручњака који су се бавили анализом *Кратке историје*, и става да се ради о делу и аутору који не показују нарочиту умешност у писању историје, покушали смо да анализирамо Никифорово дело узимајући у обзир историјске токове времена у којем је он писао. Наративна техника којом се Никифор служио приликом састављања *Кратке историје* омогућила му је да материјал којим је располагао искористи на начин којим би се њему савременим читаоцима пренела једна специфична порука о месту и улози византијских царева и цариградских патријараха у времену када је ово питање након првог таласа иконоборства било изузетно актуелно.

Никифор је на почетку дела, у првим поглављима посвећеним цару Ираклију успоставио најважније наративне мотиве и створио идеалан приказ византијског цара који је руковођен личном одважношћу али и спремношћу да се прихвати *мира* са Персијом показао одговоран и активан однос према сопственој држави и поретку који се у њој формира. У том смислу Никифор даје потребне примере које умеће на одређеним местима у оквиру главног наратива,

који се затим у *Кратткој историји* појављују на различитим местима и у вези с описом владавине потоњих царева попут Константина IV, Јустинијана II, Филипика Вардана, али и иконоборачких царева Лава III и Константина V, у складу са којим ће бити вреднована искључиво њихова световна политика и управљање Царством.

На исти начин Никифор ће поставити главне наративне елементе у вези с местом и улогом цариградских патријараха у њиховом односу према царевима, и то на основу приказа Сергија и Пира Цариградског, чија ће јерес монотелитизма код Никифора бити потиснута у други наративни план, а њихва «политичка» блискост са царем Ираклије, њихово *пријатељстви* и *братство* које су као врлине односно степен односа са царем бити узор за вредновање места и положаја патријараха из времена иконоборства, Анастасија и Константина II који ће, такође, одређеним наративним поступком, донекле бити лишени свог иконоборачког идентитета, и у одређеној слици бити приказани као патријарси који су трпели неправедан прогон од стране царева.

Зборник радова Византолошког института LII, 2015
Zbornik radova Vizantološkog instituta LII, 2015

УДК: 94:341.222](497.11:497.2)"08/09":
DOI: 10.2298/ZRVI1552031K

ПРЕДРАГ КОМАТИНА
Византолошки институт САНУ, Београд
predrag.komatina@vi.sanu.ac.rs

О СРПСКО-БУГАРСКОЈ ГРАНИЦИ У IX И X ВЕКУ*

У раду се анализирају подаци списа *De administrando imperio* цара Константина VII Порфирогенита који се односе на границу између Срба и Бугара у IX и X веку. Упозорава се да рани средњи век није време које је карактерисало постојање јасно утврђених граница између политичких творевина, те да ни саме политичке творевине нису функционисале по принципу територијално организованих држава, већ етничких заједница, чија је власт почивала на људима, а не на територији. Управо је функционисање ранoсредњовековног Бугарског каната један од најбољих примера за то. Због тога је неопходно и податке о српско-бугарском разграничењу у Порфирогенитовом спису посматрати у једном новом и другачијем светлу.

Кључне речи: Срби, Бугари, Константин VII Порфирогенит, *De administrando imperio*, Рас, Властимир, Мутимир, Часлав, Борис Михаило, Симеон

The paper analyzes the information concerning the border between the Serbs and the Bulgarians in the 9th and the 10th centuries found in the work *De administrando imperio* by the emperor Constantine VII Porphyrogenitus. It is made clear that there were no clearly established borderlines between the political entities in the Early Middle Ages, and that those political entities during that period functioned not on the basis of territorialy organized states, but of ethnic communities, whose authority rested upon the people, not the territory. The functioning of the early medieval Bulgarian Khanate is one of the best examples for that. Therefore, it is necessary that the information on the Serbian-Bulgarian border in the Porphyrogenitus‘ work be analyzed in a new and different light.

Keywords: Serbs, Bulgarians, Constantine VII Porphyrogenitus, *De administrando imperio*, Ras, Vlastimir, Mutimir, Časlav, Boris Michael, Symeon

* Рад је настао у оквиру истраживања на пројекту „Традиција, иновација и идентитет у византијском свету" (ев. бр. 177032), који подржава Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

Наш основни извор за најранији период српске историје, спис *De administrando imperio* цара Константина VII Порфирогенита (913–959), садржи одређене податке који се односе на границу Срба према Бугарима у то време. Најпре, у 30. поглављу списа цар пише како се „земља Србија... приближава... ка југу Бугарској."[1] Затим, у 32. поглављу стоји како су до времена владавине српског архонта Властимира, крајем прве половине IX века, „са Србима мирно живели Бугари, као суседи који су делили границу волећи једни друге, будући у служењу и потчињености царевима Ромеја и примајући доброчинства од њих."[2] Цар потом описује два српско-бугарска рата из средине IX века,[3] наводећи како се други завршио тако што су Срби не само потукли војску бугарског кана Бориса, него и „заробили његовог сина Владимира са дванаест великих бољара."[4] Борис је због тога склопио мир са Србима,[5] али, бојећи се да га Срби на повратку не нападну из заседе, затражио је двојицу синова тадашњег српског архонта Мутимира, Борена и Стефана, као пратњу, и они су га и „спровели неповређеног до границе, до Расе (μέχρι τῶν συνόρων, ἕως τῆς Ῥάσης)."[6] Премда су то једина места на којима Порфирогенит експлицитно помиње границу између Срба и Бугара, постоје у његовом спису још нека места на којима се она имплицитно подразумева, пошто на тим местима он говори о „Србији" као заокруженој територијалној целини. Тако пише како је 897. године Клонимир, отац потоњег српског архонта Часлава, побегао из Бугарске и „ушао у један од градова Србије, Достинику (...εἰς ἓν τῶν κάστρων Σερβλίας, τὴν Δοστινίκαν...), са војском, да преузме власт,"[7] али није имао успеха, пошто га је тадашњи архонт Петар савладао и убио.[8] У својој намери да свргне тадашњег архонта Павла, византијски цар Роман I Лакапин (921–944) послао је 921. године српског кнежевића Захарију, сина Прибислава, „да постане архонт у Србији (...πρὸς τὸ γενέσθαι ἄρχοντα ἐν Σερβλίᾳ...)."[9] Иако у том покушају није успео, Захарија је касније, уз помоћ Бугара, ипак постао архонт, а онда се окренуо против њих.[10] Бугарски владар Симеон одлучио је 925/926. да га казни, па је против њега упутио велику војску, а са њом и српског кнежевића Часлава, сина Клонимира, који је цео свој дотадашњи живот провео у Бугарској.[11] Пошто је, уплашивши се, Захарија побегао у Хрватску, Бугари су позвали српске жупане да дођу к њима да би примили

1 DAI, 30.117–119.

2 DAI, 32.35–38.

3 DAI, 32.38–42, 44–48.

4 DAI, 32.47–48.

5 DAI, 32.48–49.

6 DAI, 32.50–53.

7 DAI, 32.74–77.

8 DAI, 32.77.

9 DAI, 32.100–103.

10 DAI, 32.103–116.

11 DAI, 32.117–119.

Часлава за архонта.[12] Међутим, на превару су их „извели до првог села (...μέχρι τοῦ πρώτου χωρίου...) и сместа заробили," а затим су „ушли у Србију" (...εἰσῆλθον ἐν Σερβλίᾳ...).[13] Тада је земља Срба опустошена а народ је углавном одведен у ропство у Бугарску, док се само део спасао бекством у Хрватску.[14] Седам година касније побегао је од Бугара из Преслава кнежевић Часлав са још четворицом и „ушао у Србију" (... εἰσῆλθεν ἐν Σερβλίᾳ...), али је земљу затекао готово пусту.[15] Наредних година, захваљујући својој мудрој политици и помоћи ромејског цара „уредио је и населио земљу" (...συστησάμενος καὶ ἐνοικίσας τὴν χώραν...) „и био потврђен као архонт у њој" (...καὶ ἄρχων ἐν αὐτῇ βεβαιωθεὶς...).[16] Коначно, „Србија" се представља као заокружена територијална целина и у попису „насељених градова" у њој (...ἐν τῇ βαπτισμένῃ Σερβλίᾳ εἰσιν κάστρα οἰκούμενα...).[17]

На основу изнетих података у науци су изношена мишљења о територијалном распростирању раносредњовековне српске државе и одређиван је положај њене источне границе према Бугарима. Та мишљења су се углавном слагала у томе да српска територија тог времена на истоку није прелазила подручје Раса, без обзира на то да ли Порфирогенитово „Раса" (ἡ Ῥάση) означава град Рас или његову жупу.[18] Постављало се, међутим, питање да ли је она обухватала и тај град, пошто се он не наводи у Порфирогенитовом попису „насељених градова" у „Крштеној Србији",[19] па је изношено и мишљење да се он налазио заправо са бугарске стране „границе".[20] У новије време на такво мишљење се ослањају истраживања археолога, који су, идентификујући раносредњовековну фортификацију на локалитету Градина код Врсеница близу Сјенице на Пештери као Достинику, најзначајнији од „насељених градова" „Крштене Србије",[21] указали на стратешки значај који би она имала као утврђење у близини границе са Бугарима и њиховог упоришта у Расу.[22]

---

12 DAI, 32.119–121.

13 DAI, 32.121–123.

14 DAI, 32.123–126.

15 DAI, 32.128–132.

16 DAI, 32.132–145.

17 DAI, 32.149–151.

18 ВИИНЈ II, 52, нап. 165 (*Ферјанчић*); *Новаковић*, О границама Србије, 153–178, са прегледом старије литературе; *Благојевић*, Преглед, 56–62; ИСН I, 162 (*Ћирковић*); *Благојевић*, Српска државност, 42–46. Уп. и *Živković*, On the Northern Borders, 249–255, премда се ту не расправља о источним, него о северним границама српске територије.

19 DAI, 32.149–151.

20 *Новаковић*, О границама Србије, 162–164; *Динић*, Југозападна Србија, 79–80; *Ћирковић*, „Насељени градови", 28–29; *Благојевић*, Српска државност, 45. У духу те тезе изнете су и претпоставке које оснивање епископије у Расу у епископској цркви Св. Петра повезују са претпостављеном бугарском владавином тим градом и смештају их у време бугарског цара Петра (927–969), уп. *Ћирковић*, „Насељени градови", 29.

21 DAI, 32.76, 149–150.

22 *Bikić*, *Popović*, Vrsenice, 130–134; *Špehar*, Remarks, 87–88.

Међутим, према новим истраживањима у европској медиевистици, рани средњи век, нарочито када су у питању политичке творевине „варварских“ народа, није доба које је карактерисало постојање јасних и добро утврђених граничних линија између политичких ентитета.[23] Такође, то је и доба у коме политичка организација поменутих народа није почивала на владавини над територијом већ над људима, а политичке творевине нису функционисале на принципу територијално организованих држава, већ етничких заједница, које се без изузетка у латинским изворима периода V–X века означавају термином ***gens***, тј. *народ*, или, у нашем поимању народа тог времена, *племе*. Власт једног народа над другим огледала се не у интеграцији тог народа у територијални систем победника, већ изнад свега у наметању данка потчињеном.[24]

Све наведено се јасно може видети и документовати управо на примеру Бугара и функционисања њихове раносредњовековне државе. Када су прешли реку Дунав и дошли на Балканско полуострво 680/681. године, Бугари су заузели простор између Дунава, Старе планине и Црног мора и населили се на њему, док су претходне становнике тог простора, Северце и припаднике такозваних „Седам словенских племена“, физички изместили и раселили према западу и југу, да чувају прилазе према Аварима и Ромејима, наметнувши им данак и обавезу пружања војне помоћи, тј. „савезништво“ (συμμαχία, societas).[25] Византијски хроничари затим бележе како је 762/763. године велики број Словена покушао да напусти Бугарску и да се исели на ромејску територију.[26] За нашу тему посебно је интересантан догађај из 773. године, када је бугарски кан повео војску на словенску област Велзитију, „с намером да је покори и да становништво (припаднике словенског племена Верзита?) пресели у Бугарску,“ у чему није успео, захваљујући интервенцији ромејског цара Константина V Копронима (741–775).[27] Сличан догађај збио се у време бугарско-ромејског рата 811–814. године, када су Бугари страховито опустошили Тракију, а затим поробљено ромејско становништво преселили на своје поседе на левој обали реке Дунав.[28] У изворима је забележено да су Бугари потчинили и словенске Смољане у долини Месте 837. године, покорили су и

---

23 Cf. *Pohl*, Conclusion, 247–260, као и остале радове у зборнику The Transformation of Frontiers from Late Antiquity to the Carolingians, Leiden – Boston 2001; *Kulikowski*, Ethnicity, 247–254, док *Curta*, Linear Frontiers, 15–32, на основу неких примера упозорава да је понекад сам развој историјских околности ипак диктирао потребу за успостављањем граничних линија.

24 Уп. радове сабране у обимном зборнику посвећеном политичкој организацији народа раносредњовековне Европе, Regna and Gentes. The Relationship between Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms in the Transformation of the Roman World, Leiden – Boston 2003. Уп. такође и *Macháček*, „Great Moravian State“, 11–12; *Щавелев*, Захват, 328–335, где се говори о организацији и начину функционисања словенских политичких заједница тог времена, Велике Моравске и Кијевске Русије.

25 Theophanes, 359.5–17; Nikephoros, 36.23–26; *Komatina*, Slavs, 59–63.

26 Theophanes, 432.25–29; Nikephoros, 75.1–5.

27 Theophanes, 447.10–26.

28 Из те групе Ромеја потицао је и потоњи цар Василије I (867–886), Vita Basilii, c. 4; Symeon, c. 131.8–13. Детаљно о византијско-бугарском рату 811–814, cf. *Sophoulis*, Byzantium and Bulgaria, 192–264.

Морављане у долини Велике Мораве средином пете деценије IX века, а њихова власт се до 865. године проширила све до обале Јонског мора у околини града Валоне у данашњој јужној Албанији.[29] Сами етнички Бугари живели су, како је напоменуто, на простору између доњег Дунава, Црног мора и Старе Планине, одакле су контролисали потчињена племена широм Балканског полуострва и средњег и доњег Подунавља.[30] Када је реч о утврђеним граничним линијама, од 816. године имали су је према Ромејском царству у Тракији, а од 904. године и у Македонији.[31] Међутим, изван простора на коме су се Бугари непосредно спорили са Ромејима, на просторима унутрашњости Балканског полуострва, где су живела различита словенска племена која су временом доспевала у политичку зависност од њих, таквих граничних линија није било.[32] Поменута племена нису била интегрисана у бугарски територијални систем, већ је њихова припадност бугарској држави почивала на основи политичке зависности, плаћања данка и давања војне помоћи,[33] што је све неретко било праћено и насилним пресељавањем.

Сличан приступ је био и према Србима, што потврђују Порфирогенитови подаци. Наиме, након што су дуго времена Бугари „живели мирно са Србима" (...μετὰ τῶν Σέρβλων εἰρηνικῶς διετέλουν οἱ Βούλγαροι...),[34] бугарски кан Пресијам (836–852) повео је рат против Срба (κατὰ τῶν Σέρβλων), „желећи да их потчини" (θέλων αὐτοὺς ὑποτάξαι).[35] Након очевог пораза, његов син Борис (852–889) повео је нови рат против Срба, али је после новог пораза морао „да се помири са Србима" (εἰρήνευσε μετὰ τῶν Σέρβλων).[36] Неколико деценија касније, међутим, његов син Симеон је коначно и успео у томе да порази и потчини Србе. Како је то потчињавање изгледало? Симеон је најпре заробио српске жупане, потом је „поробио читав народ, од малог до великог и одвео у Бугарску," док су они који су умакли побегли у Хрватску, „и земља је остала пуста" (καὶ ἔμεινεν ἡ χώρα ἔρημος).[37] Седам година касније дошао је Часлав у пусту земљу, у којој, према Порфирогениту, није затекао више од педесет људи, самаца, без жена и деце, који су живели од лова, населио ју је сакупивши избегао народ са разних страна, укључујући и оне који су били одведени у Бугарску и оне који су били избегли у

---

29 *Beševliev*, Inschriften, nn. 14, 15; *Komatina*, Slavs, 74–78.

30 О етничкој, политичкој и друштвеној организацији Бугарског каната, cf. *Sophoulis*, Byzantium and Bulgaria, 65–79.

31 *Beševliev*, Inschriften, nn. 41, 46; Caminiata, c. 6.5–8; *Станковић*, Карактер, 281 sq; *Komatina*, Slavs, 66–67.

Двадесетих година IX века водили су и преговоре о разграничењу са Францима у Панонији, *Komatina*, Slavs, 73, али је ту по среди пре била „подела интересних сфера" на опустелом простору који су донедавно насељавали и контролисали Авари.

32 *Станковић*, Карактер, 279–281.

33 Cf. *Komatina*, Slavs, 55–78.

34 DAI, 32.35–38.

35 DAI, 32.38–40.

36 DAI, 32.48–49.

37 DAI, 32.117–126.

Хрватску, и, уз обилату помоћ ромејског цара, учврстио се као кнез у њој.[38] Иако подаци о потпуној опустелости земље изгледају преувеличани и невероватни, они имају историјску основу. Намера Бугара није била да потчине српску територију, већ Србе као народ, као и у случају свих других словенских народа са којима су се до тада сусретали, тако да нема ничег невероватног у томе да су њих, или макар њихов велики део, када су једном коначно у томе успели, преселили у дубину своје територије. С друге стране, начин на који је Часлав успоставио власт у Србији, тј. непомињање било каквог његовог сукоба са бугарским посадама у њој, сведочи управо о томе да Бугари некадашњу српску територију нису интегрисали у свој територијални систем и да је нису војнички и административно „запоселиˮ, већ да су је једноставно опустошили, не успостављајући у њој своју администрацију и војне посаде. Тако Часлав није имао да преотима земљу од њих, већ му је једини задатак био да се смести у њој и да је насели.

Шта је онда била српска *граница* према Бугарима о којој говори Порфирогенит? Као што је већ речено, у то време политичка организација није почивала на владавини над територијом, него над људима.[39] Према томе, политичка организација тадашњих Срба обухватала је само она подручја на којима су Срби живели и која су непосредно припадала ту настањеним Србима. Добро је познато да су се приликом досељавања на Балкан Срби населили по речним долинама, котлинама и крашким пољима, где су се организовали у мање територијалне јединице, жупе.[40] Планински масиви између њих остали су изван домашаја српског насељавања и у њима су наставили да живе Власи, романизовани потомци балканских староседелаца, над којима нема основа тврдити да су рани српски кнежеви имали било какву власт, као што ће то бити случај у позном средњем веку.[41] Дакле, поменути планински масиви нису улазили ни у политичку организацију Срба, те тако нису били обухваћени ни њиховим „границамаˮ. Управо су планински венци Динарских планина стајали и између Срба у унутрашњости Полуострва и њихових сународника у јадранском приморју – Дукљана, Травуњана, Конављана, Захумљана и Неретљана, па би се могло рећи и да није постојала ни „гранична линијаˮ између те две групе Срба. Такво стање најбоље изражава сам Порфирогенит, описујући географски положај јужнословенских кнежевина у 30. поглављу

---

38 DAI, 32.128–145.

39 Српског владара Порфирогенит најчешће назива „архонтом Србијеˮ (ὁ ἄρχων Σερβλίας), DAI, 32.58, 84–85, 92, 95–96, 102, 146, али се у *Листи адреса*, званичном обрасцу царског двора за обраћање страним владарима из 946. године (о датовању cf. *Zuckerman*, Voyage d'Olga, 669–672) исти назива „архонтом Србаˮ (εἰς τὸν ἄρχοντα Σέρβλων), De cerimoniis, 691.8. Исто тако Порфирогенит и његову власт означава као „власт над Србијомˮ (ἀρχὴ τῆς Σερβλίας), 32.7, 43, али на једном месту и као „власт над Србимаˮ (τὴν ἀρχὴν τῶν Σέρβλων), DAI, 32.103–108. Премда ово напоредо навођење територијалног назива „Србијаˮ и етничког назива „Србиˮ у Порфирогенитовом делу може бити тумачено и као намерно и са одређеним смислом, чини се ипак да се понајпре ради о синонимији – „архонт Србаˮ је за Порфирогенита „архонт Србијеˮ, а „власт над Србимаˮ је за њега „власт над Србијомˮ, без обзира на то да ли је она почивала на територијалном или на етничком принципу.

40 Уп. *Благојевић*, Српска државност, 21–26.

41 Уп. *Јиречек*, Историја II, 97; ЛССВ, 86–87 (*Д. Динић-Кнежевић*).

De administrando imperio, где пише како се Дукља, Травунија и Захумље на планинској страни „приближавају“ (πλησιάζουσι) Србији, како се Захумље ка северу „приближава“ Хрватима, како се Хрватска код Цетине и Ливна „приближава“ Србији, а како се Србија ка северу „приближава“ Хрватској, а ка југу Бугарској.[42] Порфирогенит такође пише и како се Паганима (Неретљанима) „приближавају“ и четири острва – Мљет, Корчула, Брач и Хвар,[43] на основу чега се може и закључити да то што се једна територија „приближава“ другој значи да су оне географски близу, али не обавезно и да се непосредно наслањају једна на другу, већ да између њих постоји одређени простор, као што је између неретљанске обале и поменутих острва лежало море.[44] Када је у питању „граница“ између Срба и Хрвата, познато је да су од четрнаест жупа које су према Порфирогениту насељавали Хрвати,[45] Цетина, Имота, Ливно и Плива биле најисточније, а када пише како се код Цетине и Ливна Хрвати „приближавају“ Србима,[46] он свакако мисли управо на истоимене хрватске жупе. Дакле, није постојала „гранична линија“ између Хрвата и Срба, већ су се у суседству последњих жупа насељених Хрватима налазиле жупе насељене Србима. Дакле, између самих јужнословенских кнежевина нису постојале утврђене „границе“, већ су се оне само „приближавале“ једне другима, а између њих је лежао, ужи или шири, појас ненасељене и никоме припадајуће територије, углавном у виду планинских венаца, којима су се тада још увек слободно кретале скупине Влаха са својим стадима и крдима.

Нема разлога не веровати да је исти случај био и на оној страни на којој су Срби били окренути према Бугарима. И сам Порфирогенит бележи такође да се на тој страни Србија само „приближавала“ Бугарској, исто као и Хрватској на другој страни.[47] Дакле, након свега изложеног, тешко да се може говорити о некаквој српско-бугарској граничној линији. Стога се Порфирогенитови подаци о српској граници према Бугарима, „првом селу“ у Србији, месту где се „улази у Србију“, морају схватити на други начин – као места до којих су допирала српска насеља или жупе насељене Србима у смеру према територији коју су контролисали Бугари. Током IX века Бугари су свакако ставили под своју војну и политичку контролу Моравску долину, постоје јасна сведочанства да су владали Београдом и Моравом (Браничевом),[48] али је то подручје и век-два касније, у XI веку, било слабо насељено, прекривено густим шумама и пустим пашњацима.[49] С друге

[42] DAI, 30.94–119.

[43] DAI, 30.109–110.

[44] На исти начин Порфирогенитову употребу глагола πλησιάζω, у контексту међусобних односа Хазара, Уза, Печенега, Руса и источнословенских племена у 10. и 37. поглављу *DAI*, објашњава и *Щавелев*, Захват, 330–331.

[45] DAI, 30.90–94.

[46] DAI, 30.116–117.

[47] DAI, 30.117–119.

[48] *Калић*, Београд, 27–34; *Пириватрић*, Морава, 188–190; *Komatina*, Slavs, 74–78.

[49] *Антоновић*, Етничка кретања, 73–84; *Узелац*, „Чувај се Белијалових синова“, 97–98; *Коматина*, Срби, 55–83.

стране, тешко је рећи докле су допирала српска насеља на тој страни и да ли их је било и источно од Расе.[50] Пошто Порфирогенит не наводи жупе насељене Србима, простор њиховог насељавања у његово време може се установити само на основу положаја „насељених градова" које набраја у „Крштеној Србији".[51] Од тих градова, два су, Котор и Десник, како сам каже, „у области Босне" (εἰς τὸ χωρίον Βόσονα), а још један, Соли, налазио се западно од Дрине. Од преосталих пет градова, Достиника/Дестиник се најчешће смешта управо у подручје уз „источну границу" и идентификује са градином у месту Дрстник/Дрсник у Метохији, које се помиње у каснијим изворима, мада је присутно и гледиште да га треба препознати у остацима утврђења у Врсеницама на Пештери. За остале градове убикација није ни најмање сигурна – бар два, Чернавуск и Међуречје, смештају се у слив Дрине и Лима, док се Дресник углавном идентификује са местом Дрежник у околини Ужица, а Лесник са Лешницом код ушћа Јадра у Дрину.[52] Међутим, чак и прецизна идентификација и убикација „насељених градова" у „Крштеној Србији" не мора дати праву слику о распрострањености српског становништва на подручју централог Балкана у IX и X веку, јер је његова основна организациона јединица ипак била жупа, а простор покривен српским жупама могао је бити шири од оног на коме су постојали „насељени градови".

---

[50] На овом месту је неопходно поставити питање зашто Порфирогенит апострофира Расу као границу и да ли се тај податак односи на време о коме пише, тј. на средину IX века, или на његово време – средину X века? Када се обрати пажња на остале топониме које наводи као граничне тачке јужнословенских кнежевина, као што су Бар и Улцињ, Котор, Дубровник, DAI, 30.94–119, може се закључити да су увек у питању византијски градови и упоришта. Познато је да је Рас постао једно такво упориште услед византијске реокупације северног дела Балканског полуострва након уништења Бугарског царства 971. године, када је формиран катепанат са седиштем у њему, *Максимовић*, Организација, 35–36; *Пириватрић*, Морава, 175–176; *Krsmanović*, Byzantine Province, 135–136, 141, 148; *Коматина*, Србија и Дукља, 170–171. Међутим, нема никаквих података о статусу тог града у периоду који је томе непосредно претходио. Ипак, чињеница је да се обнављање старих и изградња нових храмова на том подручју, попут оних у Призрену и Липљану, по својим карактеристикама сасвим у духу савремене византијске провинцијске архитектуре, везује за IX и X век, *Ненадовић*, Богородица Љевишка, 23–24, 39–65; *Панић*, *Бабић*, Богородица Љевишка, 28–29; *Мијовић*, О генези, 130–134; *Јанковић*, Липљанска епископија, 32, док би о јачању византијског утицаја на њему у то време посредно сведочио и један новчић царева Романа Лакапина и Христофора, који потиче из периода 927–931, пронађен у Призрену, *Ненадовић*, Богородица Љевишка, 24, 59; *Панић*, *Бабић*, Богородица Љевишка, 28. На крају, требало би подсетити и на чини се недовољно запажене податке Константина Порфирогенита о „сарадњи" и „доброчинствима" које је ромејски цар чинио српском кнезу Чаславу, уз помоћ којих је овај и успео да среди прилике у својој земљи и учврсти се као кнез, DAI, 32.132–145, и у њима препознати сведочанство о непосредном византијском утицају међу Србима и некој врсти покровитељства над српским кнезом у то време. Све наведено сведочило би о обнављању и јачању византијског утицаја на простору централног Балкана у годинама након Симеонове смрти и успостављања мира са Бугарима 927. године.

[51] DAI, 32.149–151.

[52] О покушајима идентификације и убикације „насељених градова" у „Крштеној Србији", уп. ВИИНЈ II, 58, нап. 196–204 (*Ферјанчић*), са прегледом ранијих мишљења; *Новаковић*, Још нека размишљања, 161–170; *Благојевић*, Преглед, 57–58; *Ћирковић*, „Насељени градови", 29–32; *Loma*, Sprachgut, 106–117; *Благојевић*, Српска државност, 43–45; *Суботић*, Долац и Чабићи, 9; *Bikić*, *Popović*, Vrsenice, 130–134; Лексикон градова и тргова, 183–184 (*М. Антоновић*, *С. Мишић*).

ЛИСТА РЕФЕРЕНЦИ – LIST OF REFERENCES

Извори – Primary Sources

Chronographie quae Teophanis Continuati nomine fertur Liber quo Vita Basilii imperatoris amplectitur, ed. *I. Ševčenko*, Corpus Fontium Historiae Byzantinae 42, Berlin 2011.

Constantine Porphyrogenitus, De administrando imperio, edd. *Gy. Moravcsik*, *R. J. H. Jenkins*, Corpus Fontium Historiae Byzantinae 1, Washington 1967².

Constantini Porphyrogeniti imperatoris De cerimoniis aulae byzantinae I, ed. *J. J. Reiske*, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, Bonnae 1829.

Die protobulgarischen Inschriften, ed. *V. Beševliev*, Berlin 1963.

Ioannis Caminiatae De expugnatione Thessalonicae, ed. *G. Böhlig*, Corpus Fontium Historiae Byzantinae 4, Berlin – New York 1973.

Nikephoros, Patriarch of Constantinople, Short History, ed. *C. Mango*, Corpus Fontium Histortiae Byzantinae 13, Washington 1990.

Symeonis Magistri et Logothetae Chronicon, ed. *S. Wahlgren*, Corpus Fontium Historiae Byzantinae 44/1, Berlin – New York 2006.

Theophanis Chronographia, ed. *C. de Boor*, Leipzig 1883.

Византијски извори за историју народа Југославије II, прир. *Б. Ферјанчић*, Београд 1959 [Vizantijski izvori za istoriju naroda Jugoslavije II, prir. *B. Ferjančić*, Beograd 1959].

Литература – Secondary Works

Bikić V., *Popović M.*, Vrsenice. Kasnoantičko I srpsko ranosrednjovekovno utvrđenje, Beograd 2009.

Curta F., Linear Frontiers in the 9th Century: Bulgaria and Wessex, Quaestiones Medii Aevi Novae 16 (2011) 15–32.

Goetz H.–W., *J. Jarnut*, *W. Pohl* (edd.), Regna and Gentes. The Relationship between Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms in the Transformation of the Roman World, Leiden – Boston 2003.

Komatina P., The Slavs of the mid-Danube basin and the Bulgarian expansion in the first half of the 9th century, Zbornik radova Vizantološkog instituta 47 (2010) 55–82.

Krsmanović B., The Byzantine Province in Change (On the Threshold Between the 10th and the 11th Century), Belgrade – Athens 2008.

Kulikowski M., Ethnicity, Rulership and Early Medieval Frontiers, ed. *F. Curta*, Borders, Barriers and Ethnogenesis: Frontiers in Late Atniquity and the Middle Ages, Turnhout 2005, 247–254.

Loma A., Serbisches und kroatisches Sprachgut bei Konstantin Porphyrogennetos, Zbornik radova Vizantološkog instituta 38 (1999/2000) 87–161.

Macháček J., „Great Moravian State" – A Controversy in Central European Medieval Studies, Studia Slavica et Balcanica Petropolitana № 1/11 (2012) 5–26.

Pohl W., Conclusion: The Transformation of Frintiers, edd. *W. Pohl*, *I. Wood*, *H. Reimitz*, The Transformation of Frontiers from Late Antiquity to the Carolingians, Leiden – Boston 2001, 247–260.

Sophoulis P., Byzantium and Bulgaria, 775–831, Leiden – Boston 2012.

Špehar P., Remarks to Christianisation and realms in the central Balkans in the light of archaeological finds (7th–8th century), edd. *O. Heinrich-Tamáska*, *H. Herold*, *P. Straub*, *T. Vida*, Castelum, Civitas, Urbs: Centres and Elites in Early Medieval East-Central Europe, Budapest – Leipzig 2015.

Zuckerman C., La voyage d'Olga et la première ambassade espagnole à Constantinople en 946, éd. *G. Dagron*, Byzance et ses voisins. Études sur certains passages du Livre des cérémonies, II, 15 et 46–48, Travaux et Mémoires 13 (2000) 647–672.

Živković T., On the Northern Borders of Serbia in Early Middle Ages, Forging Unity. The South Slavs Between East and West: 550–1150, Belgrade 2008, 249–258.

Антоновић М., Етничка кретања у Поморављу у XI и XII веку, ур. *С. Мишић*, Моравска Србија, Крушевац 2007, 73–84 [*Antonović M.*, Etnička kretanja u Pomoravlju u XI i XII veku, ur. *S. Mišić*, Moravska Srbija, Kruševac 2007, 73–84].

Благојевић М, Преглед историјске географије средњовековне Србије, Зборник Историјског музеја Србије 20 (1983) 45–126 [*Blagojević M.*, Pregled istorijske geografije srednjovekovne Srbije, Zbornik istorijskog muzeja Srbije 20 (1983) 45–126].

Благојевић М., Српска државност у средњем веку, Београд 2011 [*Blagojević M.*, Srpska državnost u srednjem veku, Beograd 2011].

Динић М., Југозападна Србија у средњем веку, Српске земље у средњем веку, прир. *С. Ћирковић*, Београд 1978 [*Dinić M.*, Jugozapadna Srbija u srednjem veku, Srpske zemlje u srednjem veku, prir. *S. Ćirković*, Beograd 1978].

Историја српског народа I, ур. *С. Ћирковић*, Београд 1981 [Istorija srpskog naroda I, ur. *S. Ćirković*, Beograd 1981].

Јанковић М., Липљанска епископија и Грачаничка митрополија, Историјски часопис 29–30 (1982–1983) 27–37 [*Janković M.*, Lipljanska episkopija i Gračanička mitropolija, Istorijski časopis 29–30 (1982–1983) 27–37].

Калић Ј., Београд у средњем веку, Београд 1967 [*Kalić J.*, Beograd u srednjem veku, Beograd 1964].

Коматина И., Срби на путу крсташа, Историјски часопис 64 (2015) 55–83 [*Komatina I.*, Srbi na putu krstaša, Istorijski časopis 64 (2015) 55–83].

Коматина П., Србија и Дукља у делу Јована Скилице, Зборник радова Византолошког института 49 (2012) 159–186 [*Komatina P.*, Srbija i Duklja u delu Jovana Skilice, Zbornik radova Vizantološkog instituta 49 (2012) 159–186].

Лексикон градова и тргова српског средњег века, прир. *С. Мишић*, Београд 2010 [Leksikon gradova i trgova srpskog srednjeg veka, prir. *S. Mišić*, Beograd 2010].

Лексикон српског средњег века (= ЛССВ), прир. *Р. Михаљчић*, *С. Ћирковић*, Београд 1999 [Leksikon srpskog srednjeg veka (= LSSV), prir. *R. Mihaljčić*, *S. Ćirković*, Beograd 1999].

Максимовић Љ., Организација византијске власти у новоосвојеним областима после 1018. године, Зборник радова Византолошког института 36 (1997) 31–43 [*Maksimović Lj.*, Organizacija vizantijske vlasti u novoosvojenim oblastima posle 1018. godine, Zbornik radova Vizantološkog instituta 36 (1997) 31–43].

Мијовић П., О генези Грачанице, ур. *С. Петковић*, Византијска уметност почетком XIV века. Научни скуп у Грачаници 1973, Београд 1978, 127–163 [*Mijović P.*, O genezi Gračanice, ur. *S. Petković*, Vizantijska umetnost početkom XIV veka. Naučni skup u Gračanici 1973, Beograd 1978].

Ненадовић С., Богородица Љевишка. Њен постанак и њено место у архитектури Милутиновог времена, Београд 1963 [*Nenadović S.*, Bogorodica Ljeviška. Njen postanak i njeno mesto u arhitekturi Milutinovog vrmena, Beograd 1963].

Новаковић Р., Још нека размишљања о обиму Србије IX и X века, Зборник Филозофског факултета у Београду 10/1 (1968) 141–181 [*Novaković R.*, Još neka razmišljanja o obimu Srbije IX i X veka, Zbornik Filozofskog fakulteta u Beogradu 10/1 (1968) 141–181].

Новаковић Р., О границама Србије и српске државе у средњем веку, Зборник Филозофског факултета у Београду 8/1 (1964) 153–181 [*Novaković R.*, O granicama Srbije i srpske države u X veku, Zbornik filozofskog fakulteta u Beogradu 8/1 (1964) 153–181].

Панић Д., *Бабић Г.*, Богородица Љевишка, Београд 1975 [*Panić D.*, *Babić G.*, Bogorodica Ljeviška, Beograd 1975].

Станковић В., Карактер византијске границе на Балкану у IX и X веку, ур. *Љ. Максимовић*, *Н. Радошевић*, *Е. Радуловић*, Трећа југословенска конференција византолога, Београд–Крушевац 2002, 277–297 [*Stanković V.*, Karakter vizantijske granice na Balkanu u IX i X veku, ur. *Lj. Maksimović*, *N. Radošević*, *E. Radulović*, Treća jugoslovenska konferencija vizantologa, Beograd–Kruševac 2002, 277–297].

Суботић Г., Долац и Чабићи, Београд 2012 [*Subotić G.*, Dolac i Čabići, Beograd 2012].

Ћирковић С., „Насељени градови" Константина Порфирогенита и најстарија територијална организација, Зборник радова Византолошког института 37 (1998) 9–32 [*Ćirković S.*, „Naseljeni gradovi" Konstantina Porfirogenita i najstarija teritorijalna organizacija, Zbornik radova Vizantološkog instituta 37 (1998) 9–32].

Узелац А., „Чувај се Белијалових синова и отровних стрела!" – Поморавље у другој половини XII века, ур. *Д. Бојовић*, Стефан Немања и Топлица, Ниш 2011, 97–107 [*Uzelac A.*, „Čuvaj se Belijalovih sinova i otrovnih strela!" – Pomoravlje u drugoj polovini XII veka, ur. *D. Bojović*, Stefan Nemanja i Toplica, Niš 2011, 97–107].

Щавелев А. С., Захват территорий славянских „племен" „державой Рюриковичей" в первой половине X в., Восточная Европа в древности и средневековье XXVII, Москва 2015, 328–335 [*Ščavelev A. S.*, Zahvat territorij slavjanskih „plemen" „deržavoj Rjurikovičej" v pervoj polovine X v., Vostočnaja Evropa v drevnosti i srednevekov'e XXVII, Moskva 2015, 328–335].

Predrag Komatina
Institute for Byzantine Studies of the SASA, Belgrade
predrag.komatina@vi.sanu.ac.rs

ON THE SERBIAN-BULGARIAN BORDER IN THE 9TH AND THE 10TH CENTURIES

In the work *De administrando imperio* by the emperor Constantine VII Porphyrogenitus there is some information concerning the border between the Serbs and the Bulgarians in the 9th and the 10th centuries. Besides that he tells us of the Serbs and Bulgarians as *neighbors*, he also specifies that the border between them was at Ras. However, there were no clearly established borderlines between the political entities in the Early Middle Ages, and those political entities during that period functioned not on the basis of territorially organized states, but of ethnic communities, whose authority rested upon the people, not the territory. The functioning of the early medieval Bulgarian Khanate is one of the best examples for that. There are in the sources of the 7th–9th centuries several examples on how they treated the subjugated peoples, by imposing a tribute on them and even by resettling them from their homes. Exactly in the same way they persuaded their policy towards the Serbs. They attacked them several times in order to subdue them as a people, not their territory, and when they finally succeeded in the third decade of the 10th century, they devastated the country and took the Serbian population with them to Bulgaria, living their lands desolated. When, some time after the death of the Bulgarian ruler Symeon in 927, the Serbian prince Časlav escaped from Bulgaria and came to Serbia, he found the country depopulated, but he had neither to fight against the Bulgarian garrisons to win over the country, which testifies that there was no Bulgarian administration established in it. His primary task was only to collect the people from neighboring regions and to populate the country to rebuild it politically.

Since the political organization in the Early Middle Ages rested upon the people and not the territory, then the political organization of the Serbs at that time incompassed only the areas directly populated by them. Those areas were primarily

župas, that is, fertile valleys and karst fields, while the massive mountain ranges of the Central and Western Balkans, populated by the Romance-speaking Vlachs, were left outside of the Serbian political organization. Thus, there were no precise borders between the Serbs and the Serbian maritime tribes of Diocletians, Trebouniotes, Kanalites, Zachlumi and Narentans, or between them and the Croats, but their areas only *approached* each other, separated by high mountains and uninhabited territory. The same must have been the case when the border between the Serbs and the Bulgarians is concerned. Porphyrogenitus' data about the borders of the Serbian territory towards the Bulgarians must be understood not as if they point to the exact line of separation, but to the places up to which the areas populated by the Serbs stretched in the direction towards the territory controlled by the Bulgarians. It is clear that the Bulgarians during the 9th and the 10th centuries controlled the Morava Valley, with its important cities, like Belgrade and Morava (Braničevo). Whether the area of Rasa was indeed the easternmost Serbian place at the time is not of primary importance, because we cannot establish with certainty the extant of the territory populated by the Serbs in the 9th and the 10th centuries.

Зборник радова Византолошког института LII, 2015
Zbornik radova Vizantološkog instituta LII, 2015

УДК: 94:726.821](=511.141)(497.11)"09":
DOI: 10.2298/ZRVI1552043R

ДЕЈАН РАДИЧЕВИЋ
Универзитет у Београду – Филозофски факултет
dradicev@f.bg.ac.rs

ПЕРИЦА ШПЕХАР
Универзитет у Београду – Филозофски факултет
perica.spehar@gmail.com

ПОРФИРОГЕНИТОВИ МЕЂАШИ НА ИСТРУ И СТАРОМАЂАРСКИ АРХЕОЛОШКИ НАЛАЗИ У ВОЈВОДИНИ*

Подаци из списа *De administrando imperio* тичу се Мађара из времена освајања, непосредно по доласку у Карпатску котлину и на територије које су заузели. Да би дочарао простор њиховог насељавања, аутор се служи познатим појмовима и јасним географским ознакама. На тај начин омеђена територија обухвата и данашњу Војводину, па је у стручној литератури изнето мишљење да је она била укључена у области раног мађарског насељавања. Међутим, чини се да у тим разматрањима нису адекватно коришћени подаци које пружа археологија, па је важно прецизније сагледавање шта у том погледу сведочи расположива археолошка грађа која се може повезати са најранијим присуством мађарске популације у Војводини.

Кључне речи: Војводина, X век, Константин Порфирогенит, Старомађари, гробни налази

Data from *De administrando imperio* covers Hungarian conquest, right after their arrival to the Carpathian plain and to the territories they settled. In order to describe the area of their inhabitance, author used well known facts and clear geographical marks. Territory defined in that manner encompassed modern Vojvodina, so an opinion was brought out in scientific literature that it was also included in the area of early Hungarian inhabitance.

* Рад је настао као резултат истраживања на пројектима *Друштво, духовно-материјална култура и комуникације у праисторији и раној историји Балкана* (бр. 177012) и *Процеси урбанизације и развоја средњовековног друштва* (бр. 177021) које финансира Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

However, it appeares that in those speculations the archaeological data were not adequatelly used, so it is important to give more precise insight into the available archaeological material that can be tied to the earliest presence of Hungarian population in Vojvodina.

Keywords: Vojvodina, 10th century, Constantinus Porphyrogenitus, Early Hungarians, grave finds

Савремених писаних извора који говоре о мађарском освајању Паноније нема. Према каснијој угарској традицији, сачуваној у спису *Gesta Hungarorum* Анонимног нотара краља Беле, до сукоба са домородним становништвом дошло је убрзо по досељењу мађарских племена. Пре прегледа конкретних догађаја везаних за мађарска освајања, предочена је политичка ситуација у источном делу Паноније непосредно пре досељавања Мађара. Према овом извору, земље које леже између Тисе и Дунава, уз помоћ и савет грчког цара, заузео је господар Бугарске Кеан Велики (*Keanus magnus*) и тамо населио Словене и Бугаре. У време досељења Мађара, том облашћу је, чак до предела Рутена (Руса) и Пољана (Пољака), господарио његов унук Салан са центрима власти у тврђавама Олпар (Алпар) и Тетел (Тител). Земље које се налазе између Тисе и планине Игфон (Бихор) према Ердељу (*Erdeuelu*), од Мориша (*Morus*) на југу до Самоша (*Zomus*) на северу, заузео је вођа Морут, а у време мађарског доласка њима је владао његов унук Менуморт са центром у Бихору. Ултрасилванском земљом господарио је *Blacus Gelu*, а земљама од реке Мориш до тврђаве Урсуа (*castrum Vrsua*) владао је кнез Глад, који је дошао из града Будина (*Budin castro*). Његово потомак био је Ахтум (*Ohtum*), кога је у његовом граду покрај Мориша касније убио Чанад (Sunad), зато што се стално бунио против краља Стефана I (1000–1038). Након тога је Ахтумов град прозван по Чанадовом имену.[1]

Хронологија мађарског освајања није сасвим прецизна, али будући да је у неким догађајима учествовао Арпад, који је умро 907. године, први сукоби се обично датују између 896. и 907. године. У борби код Алпара Салан је поражен и, да би се спасао, склонио се у Београд.[2] Мађарски одреди су прешли Дунав и до борбе је дошло у непосредној околини града, који се одржао захваљујући приспелим појачањима.[3] Након борбе код Београда склопљен је мир, а потом су уследили поход на области јужно од Дунава, пустошење Рашке и продор на јадранску обалу. Тек након тога нападнута је област којом је господарио кнез Глад.[4] Кампања против Глада, после које је уследио поновни продор преко Дунава на југ, опредељује се у дужи временски оквир, од почетка до тридесетих или четрдесетих година X века.[5]

---

1 *Gesta Hungarorum*, гл. 11.

2 Исто, гл. 38-41.

3 *Калић-Мијушковић*, Београд, 1967, 32–33.

4 *Gesta Hungarorum*, гл. 11 и 44.

5 *Димитров*, Българо-унгарски отношения, 58–64.

Четрдесето поглавље списа *De administrando imperio* византијског цара Константина Порфирогенита посвећено је досељавању Мађара у Панонску низију. Како би описао простор њиховог насељавања, писац се служи знаним појмовима или јасним географским ознакама.[6] Ту су се налазили, каже писац, стари споменици (обележја), и то прво мост цара Трајана, где почиње Турска, тј. земља досељених угарских племена, а затим на три дана (хода) од тог места је Београд и у њему „пирг светог и великог цара Константина". Након тога се у спису наводи да се на два дана пута реком узводно од Београда налази *Sirmium*, иза кога лежи Велика Моравска. Даље се бележи да се области Турске називају према рекама које туда протичу: Тимисус, Тутис, Морисос, Крисос и Тиса, које су све данас препознате, осим Тутиса, за који се претпоставља да би могао бити Бегеј. Потом следи набрајање суседа – на истоку Бугаре од Турака (Мађара) раздваја река Истар, која се такође назива и Дунав, на истоку су Печењези, на западу Франци, а на југу Хрвати.[7] Сматра се да наведени географски описи одговарају стању у време писања дела. По мишљењу Ј. Калић, доследна употреба презента у тексту, у коме се изричито наводи да је то земља у којој Мађари „сада обитавају" или области у којима „сада живе", указује на X столеће и време цара Константина VII Порфирогенита.[8]

Ови делови царевог списа веома су драгоцени за историју Мађара и њихових суседа, тако да одавно привлаче пажњу историчара. Посебно питање се, наравно, односи на истинитост тако обележене граничне линије, нарочито уколико се узме у обзир уочљива разлика између територије у оквиру наведених граничних међаша и територије која је описана набрајањем река. У досадашњим освртима на ову проблематику, у прилог царевом извештају узимана је у обзир и археолошка грађа, на основу које је изнето мишљење да је „сигурно посведочено присуство Мађара дуж Дунава, где је највећа концентрација налаза. Веома их је мало из предела удаљених од река, а налаза има и уз Саву близу ушћа, али и у пределу Сирмија".[9] На тај начин је целокупна територија данашње Војводине укључена у области раног мађарског насељавања непосредно након доласка у Карпатски басен.[10] Међутим, овде морамо нагласити да у тим разматрањима подаци које пружа археологија нису коришћени на адекватан начин или су узимани у обзир сасвим уопштено. Као пример наводимо да су налази из околине Сирмијума, откривени приликом археолошких истраживања у Мачванској Митровици на левој обали Саве, наведени као потврда мађарског присуства, упркос томе што је у публикацији посвећеној том налазишту наведено да за њега није карактеристичан археолошки материјал својствен мађарском становништву.[11] Због тога

6 *Ћирковић*, Међаши дуж Истра, 27–37.

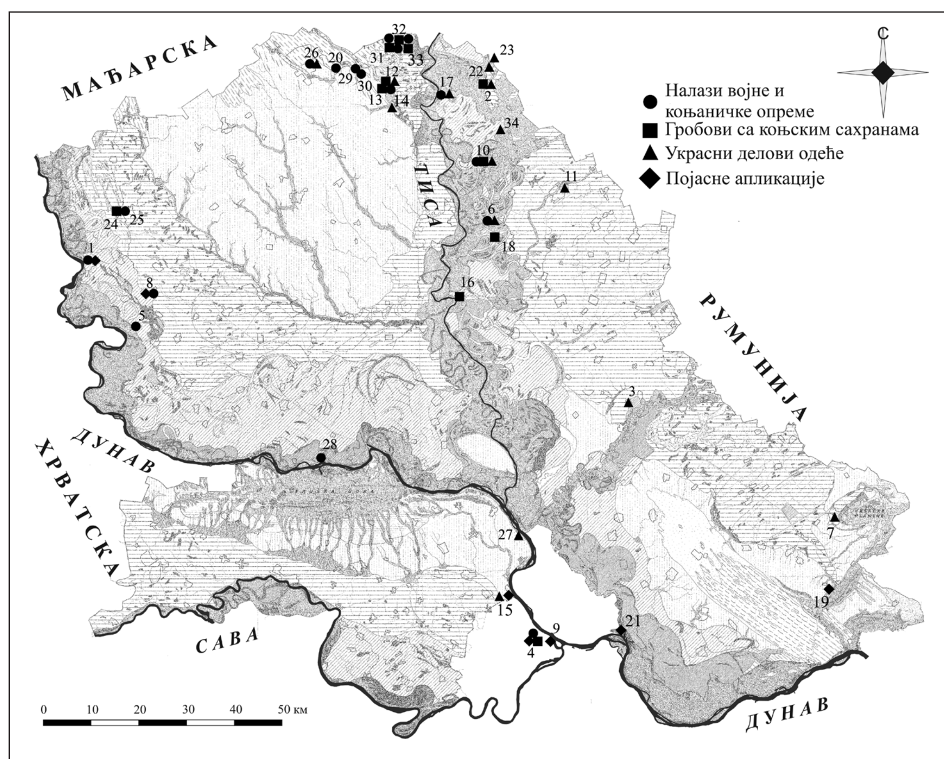
7 *De administrando imperio,* гл. 40.35–40.

8 *Калић*, Вести Константина VII Порфирогенита, 7–10.

9 *Ћирковић*, нав. дело, 29.

10 *Секереш*, Преглед стања истраживања, 137–138.

11 *Minić*, Le site d`habitation, 69–70.



Карта 1: Распоред раномађарских налазишта у Војводини

се чини важним прецизније сагледавање шта у том погледу доноси расположива археолошка грађа. То је могуће извести захваљујући чињеници да се особени старомађарски археолошки материјал углавном распознаје и може раздвојити од остатака материјалне културе других племена и народа.

На овде разматраној територији до сада нису откривени насеобински налази које би са сигурношћу могли везати за новопридошлу Мађарску популацију. Поједини истраживачи су одређена насеља са територије Бачке и Срема везивали за период њихових освајања,[12] али се чини да не постоји довољно доказа који би их определили као раномађарске. Ово не искључује могућност постојања тако раних мађарских насеобина, које би одговарале налазима познатим из гробова, али она до сада нису археолошки потврђена.

Када је реч о старомађарском археолошком материјалу из времена освајања Панонске низије, он готово искључиво потиче из гробова.[13] Расположива сазнања се првенствено односе на различите степско-номадске елементе

12 *Bàlint* , Südungarn, 102; *Takacs*, Einige Aspekte der Siedlungsgeschichte, Abb. 2.

13 *Révész, Nepper*, The archaeological heritage, 37–56; *Türk*, Zu den Osteuropäischen, 137–155.

карактеристичног погребног обреда и материјалне културе коју придошла племена доносе са собом. Као препознатљива карактеристика старомађарског паганског погреба узимају се ратнички гробови са типичним наоружањем (сабља, композитни лук, тоболац и стреле), деловима коња (лобања и ноге) и опремом (седло, жвале, узенгије, оплате за узде). Према подацима расположивим из литературе, гробови који би се могли определити као ратнички констатовани су на 16 локалитета на територији данашње Војводине, док су на 11 налазишта откривени трагови тзв. коњских сахрана, односно налази костију приписаних коњима (карта 1).

Највећи број налазишта констатован је у Потисју, са обе стране реке Тисе, и то у њеном горњем делу тока кроз Војводину. Пет локалитета је забележено у Подунављу са леве стране Дунава – четири у Бачкој и један у Срему. Подаци о броју гробова и величини некропола по правилу су непоуздани. За поједине локалитете располажемо само информацијом о најмањем могућем броју гробова јер, насупрот релативно бројним случајним налазима који су стигли до музејских депоа, веома је мали број археолошки истражених гробова. Изузетке представљају стручно вођена ископавања усамљеног ратничког гроба на локалитету Матејски Брод код Новог Бечеја,[14] као и ископаване некрополе у Богојеву,[15] Батајници,[16] Јазову[17] и Новом Милошеву.[18] Мада ове некрополе, изузимајући Батајницу, нису ископане у целости, истраживања показују да су у укупном броју гробова они са наоружањем, опремом и костима коња, заправо присутни у прилично малом броју.

Осим мушких ратничких гробова са одговарајућим налазима, старомађарском хоризонту из времена освајања могу се приписати и специфични женски украсни предмети (карта 1): различите врсте украсних апликација и привезака, пуно ливене и тракасте наруквице и наруквице од тордиране жице,

---

[14] *Нађ*, Насеље из млађег каменог доба,107–117; *Станојев*, Некрополе X–XV века, 63.

[15] Некропола у Богојеву је ископавана почетком XX века. Располажемо подацима о 40 гробова, међу којима су у два гроба пронађени делови лука, тоболца и врхови стрела, уп.: *Станојев*, нав. дело, 24–26.

[16] Некропола у Батајници је у потпуности истражена крајем шесте деценије прошлог века, али још увек није публикована, већ су објављене само поједине гробне целине, уп.: *Ковачевић*, Велика хумка, 282–283; *Марјановић-Вујовић, Томић,* Накит на тлу Србије, 49–50; *Јанковић и Јанковић*, Словени, 70–71. Укупно су истражена 102 гроба, међу којима је било и осам гробова са наоружњем и коњском опремом (врхови стрела и делови тоболца, жвале, узенгије), од којих су у четири гроба констатоване и коњске кости (лобања и кости ногу).

[17] Приликом заштитних ископавања у Јазову 1966. године откривено је 10 гробова, од којих су у девет забележени налази. Само у једном гробу нађени су делови коњске лобање и узенгија, уп.: *Станојев*, нав. дело, 46–51; *Bálint*, нав. дело, 127–128, 225–229; *Гирић*, Северни Банат, 144.

[18] Недалеко од Новог Милошева 1977. године обављена су ископавања 14 гробова. Гробни налази су забележени у седам гробова, а међу њима налази оружја у четири гроба (ножеви, стрелице, тоболац). У два гроба констатовано је присуство коњских костију – у једном је код леве потколенице нађен доњи део коњске вилице, док је у другом нађена лобања коња и кости предњих и задњих ногу. У истом гробу нађен је пар узенгија, жвале и гвоздена пређица, уп.: *Станојев*, нав. дело, 67–69; *Гирић*, нав. дело, 148.

карактеристично прстење итд. Овој групи налаза припадају и ретке наушнице тзв. салтовског типа, познате из Банатског Аранђелова и Рабе,[19] као и сребрни украсни комплет за главу и груди типа Варпалота из Сурдука, који се чува у Археолошком музеју у Загребу.[20]

Према расположивим сазнањима, распоред локалитета на којима се јавља ова врста налаза указује на груписање источно од Тисе, и то на северу Баната, док су у осталим крајевима констатовани спорадично (карта 1). Генерално, и овде су веома ретки археолошки ископавани гробови. Први их је 1890. године ископавао Ј. Рајзнер на локалитету Анка Сигет у селу Рабе,[21] док су најбогатије гробне целине археолошки документоване у Јазову.[22]

На крају, као посебну групу налаза која се може приписати истом хоризонту, можемо издвојити различите врсте појасних апликација (карта 1), будући да је појас и код Мађара био један од показатеља друштвеног статуса. Могао је бити украшен оковима израђиваним од племенитих метала или бронзе, у зависности од економске моћи власника. Такви налази нису уобичајени на територији Војводине и расположиви подаци се своде тек на појединачне налазе. Још увек није позната ниједна појасна гарнитура сачувана у целини, као што је то случај са налазима из севернијих делова Паноније. Занимљиво је да се такви налази не појављују у северном банатском и бачком Потисју, где су иначе концентрисани други налази старомађарског хоризонта. За сада најсеверније налазе представљају примерци из бачког Подунавља – Дорослова и Апатина.[23] Појединачни случајни налази познати су са југа Баната – Орешца и Панчева,[24] док су у највећем броју констатовани на територији Срема – Нови Бановци, Земун и Батајница.[25] За примерке из Баната и Срема, питање места њихове производње, па и приписивање старомађарском хоризонту, остављамо отвореним. Аналогије се могу наћи и на простору јужно од Саве и Дунава,[26] који се у 10. веку налазио под влашћу Бугара, за које је ова врста налаза такође карактеристична.[27]

---

19 *Станојев*, нав. дело, 18, 99

20 *Demo*, Srebrni ukrasni komplet, 81–105.

21 *Reizner*, Rábéi ásatások, 206–210.

22 *Станојев*, нав. дело, 46–51; *Bálint*, нав. дело, 127–128, 225–229.

23 *Fodor*, Honfoglalás kori sírok, 149–164*; Mesterházi*, Apatin, 299.

24 *Bálint*, нав. дело, 106, Pl. XXXIII.a.8; *Станојев*, нав. дело, 89–90, кат. бр. 494.

25 *Станојев*, нав. дело; *Бајаловић – Хаџи-Пешић*, *Накит VIII–XVIII века*, 50, кат. бр. 492–498, Т. XIII/7–10*; Bálint*, нав. дело, 106, Pl.XXXIII.a. 9–11, 17–18, 20–21. Једине налазе ове врсте пронађене приликом археолошких истраживања представљају два примерка из Батајнице, која потичу из гроба бр. 51. Они су и по свом изгледу, за сада, изузеци, без аналогија у ближем окружењу. Сродни примерци могу се наћи у области средишње Мађарске и у Трансилванији, док су готово идентични примерци познати из југозападне Словачке. Уп: *Točík,* Altmagyarische Gräberfelder.

26 *Bálint*, нав. дело, 106, Pl.XXXIII.a. 3–7, 12–16.

27 *Станилов*, Старобългарски ремъчни украси, 5–70; *Плетнов, Павлова*, Ранносредновековни ремъчни апликации, 24–118; *Inkova*, A contribution to the problem, са наведеном литературом, 277–293; *Langó*, Bulgarian Connections, 157–164.



Налази особених гробова на северу Баната и Бачке сведоче о томе да су угарска племена на овом простору присутна од X века. На основу карактеристичних погребних обичаја и налаза у гробовима издвојен је хоризонт сахрана који се повезује са појавом степско-номадске популације, пристигле са простора северног Прицрноморја. Одређивање њихове хронологије врши се управо на основу особених гробних налаза, будући да се новац у гробовима појављује тек у каснијој фази.

Распоред налазишта јасно показује да је долина Тисе била основни правац освајања и настањивања, док је Дунав коришћен у мањој мери. Географски посматрано, појава ратничких гробова се, уз изузетак Батајнице и евентуално Футога, налази северно од линије између Апатина у Бачкој и Новог Бечеја у Банату. Слична је слика и са дистрибуцијом других карактеристичних налаза. Највише локалитета се налази на северу банатског и бачког Потисја и ова се група некропола несумњиво повезује са сродним локалитетима који су у великом броју познати око ушћа Мориша са обе стране Тисе, где јасно сведоче о зони интензивног насељавања старомађарске популације.[28] Археолошки подаци указују на закључак да су се, по свој прилици, и тада разликовале територије под врховном влашћу од територија на које су се масовније населили припадници седам мађарских племена и њима сродни Кабари.

Судећи према расположивим сазнањима, локалитети на северу Војводине означавају најјужније делове зоне интензивног насељавања, док је слика сасвим другачија даље ка југу. Међутим, будући да поузданост информација којима располажемо није баш на завидном нивоу, ову хипотезу тек треба потврдити. За сада изузетак представља некропола у Батајници, али за њено коментарисање морамо сачекати коначну публикацију. Према подацима Константина Порфирогенита, Срем би улазио у састав територије којом су господарили Мађари.[29] Када је реч о освајању данашњег Баната, постоји мишљење да су Гладове области најмање пострадале од мађарског освајања, те да су коначно освојене тек након слома Ахтумове моћи почетком XI века.[30] Не искључује се ни могућност да је ова област након Гладове предаје остала у некој врсти полузависног статуса, за разлику од области којом је господарио Салан западно од Тисе, а која је укључена у области где су Мађари непосредно владали.

Списак налазишта:

1. Апатин - Римски шанци, Западнобачки округ (*Roediger*, Bácsmegyei régiségleletekröl, 263; *Bálint*, нав. дело, 207, Taf. LXII. b. 1).
2. Банатско Аранђелово, општина Нови Кнежевац, Севернобанатски округ (*Reizner*, Oroszlámosi magyar, 184, Fig. 1–5, 190; *Hampel*, A honfoglalási,

---

[28] *Kürti,* A honfoglalás dél-magyarországi, 127–132.

[29] *De Administrando imperio*, гл. 40.

[30] *Димитров*, нав. дело, 51.

675–676, Pl. LXXVIII c. 1–5; *Tömörkény*, Oroszlámosi leletekről, 264–268; *Hampel*, Alterthümer des frühen Mittelalters II, 654–656; *Hampel*, Alterthümer des frühen Mittelalters III, Pl. 430, c. 1–5; *Szőke*, A honfoglaló és kora Árpád-kori, 24; *Stanojev*, нав. дело, 14–19; *Kovács*, Bemerkungen zur Arbeit von N. Stanojev, 399–404; *Kovács*, A Móra Ferenc Múzeum, 38–41).

3. Банатски Деспотовац – Циглана, општина Зрењанин, Средњобанатски округ (*Сшанојев*, нав. дело, 13).
4. Батајница, Београд (*Ковачевић*, нав. дело, 282–283; *Марјановић-Вујовић, Томић*, нав. дело, 49–50; *Јанковић, Јанковић*, нав. дело, 70–71).
5. Богојево (Гомбос) – Бибоја улица, општина Оџаци, Западнобанатски округ (*Csiráky*, Bogojeva régi, 265–267; *Csiráky*, Bogojeva régi, 424–428; *Csiráky*, Gombosi (azelőtt Bogojeva), 54–61; *Hampel*, нав. дело, 762–765; *Hampel*, Újabb tanulmányok, 167–170; Szőke нав. дело, 36, 40, 69; *Feher, Éry, Kralovánszky*, A Közép-Duna-medeence magyar, 24, 25 (93); *Giesler*, Untersuchungen zur Chronologie, 157, 161; *Сшанојев*, нав. дело, 24–29).
6. Бочар, општина Нови Бечеј, Средњобанатски округ (*Сшанојев*, нав. дело, 32–35).
7. Вршац, Јужнобанатски округ (*Hampel*, A Nemzeti Múzeum, 189; *Hampel*, нав. дело, 858–859; *Hampel*, нав. дело, 212–213; *Feher, Éry, Kralovánszky*, нав. дело, 84; *Giesler*, нав. дело, 158, 163; *Demo*, Bjelobrdski privjesci, 271, 280; *Fodor*, Honfoglalás kori korong, 192–194; *Сшанојев*, нав. дело, 43; *Bálint*, нав. дело, 260; Kovács, нав. дело, 408; *Fodor*, Versec, 358).
8. Дорослово – улица Жарка Зрењанина 48, општина Сомбор, Западнобачки округ (*Fodor*, нав. дело, 149–164).
9. Земун, општина Београд (*Бајаловић – Хаџи-Пешић*, нав. дело, 50, кат. бр. 492–498, Т. XIII/7–10; *Bálint*, нав. дело, 106, Pl.XXXIII.a. 9–11, 17–18, 20–21).
10. Јазово, општина Чока, Севернобанатски округ (*Сшанојев*, нав. дело, 46–51; *Bálint*, нав. дело, 127–128, 225–229).
11. Кикинда, Севернобанатски округ (*Сшанојев*, нав. дело, 53; *Bálint*, нав. дело, 232, Pl.LX.b.4–6).
12. Мале пијаце – Мали песак, општина Кањижа, Северобанатски округ (*Szekeres*, Zenta és környéke története, 92; *Ric*, Arheološka nalazišta, 33; *Bálint*, нав. дело, 234).
13. Мале пијаце – обале Киреша, општина Кањижа, Северобанатски округ (*Farkas* 1971, 209; *Szekeres*, нав. дело, 91–92; *Bálint*, нав. дело, 234).
14. Мале пијаце – Богарзо, општина Кањижа, Северобанатски округ (*Dimovski, Sek*ereš, Konjanički grob, 8).
15. Нови Бановци, Општина Београд (*Сшанојев*, нав. дело, 61–62)
16. Нови Бечеј – Матејски брод, Средњобанатски округ (*Нађ*, Насеље из млађег каменог доба, 107–117; *Сшанојев*, нав. дело, 63).

17. Нови Кнежевац – Посед грофа Талијан, Севербанатски округ (*Hampel*, Régiségek, 314–315; *Hampel*, нав. дело, 668–669; *Hampel*, нав. дело, 149–150; *Feher, Éry, Kralov*ánszky, нав. дело, 58; *Станојев*, нав. дело, 66; *Kovács*, нав. дело, 410–411; *Fodor*, Törökkanizsa, 355–356).
18. Ново Милошево, општина Нови Бечеј, Средњобанатски округ (*Станојев*, нав. дело, 67–69; *Гирић*, Северни Банат, 148).
19. Орешац, општина Вршац, Јужнобанатски округ (*Bálint*, нав. дело, 224, Pl.XXXIII.a.7; *Kovács*, нав. дело, 419).
20. Палић – Жута обала, општина Суботица, Севернобачки округ (*Szekeres, Ricz*, Szabadka és környéke, 119).
21. Панчево, Јужнобанатски округ (*Станојев*, нав. дело, 89–90).
22. Рабе – Анка Сигет, општина Нови Кнежевац, Северобанатски округ (*Reizner*, Rábéi ásatások, 206–210; *Hampel*, нав. дело, 658–660; *Hampel*, нав. дело, 191–192; *Feher, Éry, Kralovánszky*, нав. дело, 52; *Станојев*, нав. дело, 99; *Kovács*, нав. дело, 411).
23. Рабе – Vasúti őrház**,** општина Нови Кнежевац, Северобанатски округ (*Feher, Éry, Kralovánszky*, нав. дело, 52; *Balint*, нав. дело, 247; *Kovács*, нав. дело, 60–61, Pl.14/1–13).
24. Сомбор – Безданска улица, Западнобачки округ (*Bálint*, нав. дело, 262).
25. Сомбор – Ранчево, Западнобачки округ (*Takács* 2013, 652, 660, site. No. 124).
26. Суботица – Нађхаломидле, Северобачки округ (*Bálint*, нав. дело, 248).
27. Сурдук, општина Стара Пазова, Сремски округ (*Demo*, нав. дело).
28. Футог – Режо мајур, Нови Сад, Јужнобачки округ (*Roediger*, нав. дело, 261-263; *Hampel*, нав. дело, 858; *Hampel*, нав. дело, 150; *Szöke*, нав. дело, 33; *Feher, Éry, Kralovánszky*, нав. дело, 36 (323), *Bálint*, нав. дело, 260; *Станојев*, нав. дело, 124).
29. Хајдуково – Физфарош, општина Суботица, Севернобачки округ (*Szekeres, Ricz*, нав. дело, 19; *Dimovski, Sekereš*, нав. дело, 8).
30. Хајдуково – Чурго/Переш, општина Суботица, Севернобачки округ (*Bálint*, нав. дело, 248; *Szekeres, Ricz*, нав. дело, 86; *Dimovski, Sekereš* нав. дело, 8).
31. Хоргош – Хинга, општина Кањижа, Севернобанатски округ (*Dimovski, Sekereš*, нав. дело, 7–19).
32. Хоргош – Носа, општина Кањижа, Севернобанатски округ (*Szél*, Ujabb leletek, 40–43; *Feher, Éry, Kralovánszky* нав. дело, 41; *Bálint* нав. дело, 224, Taf. LXII.b. 7).
33. Хоргош – Камараш, општина Кањижа, Севернобанатски округ (*Tergina*, Horgosi ásatások, 204–206; *Szekeres*, нав. дело, 9; *Stanojev*, нав. дело, 126–128; *Bálin*t, нав. дело, 224; *Dimovski, Sekereš*, нав. дело, 8).
34. Црна Бара – Пркос, општина Чока, Севернобанатски округ (*Гарашанин, Гарашанин* Археолошка налазишта у Србији; *Гарашанин, Гарашанин*, Праисторијско насеље у Црној Бари; Станојев, нав. дело, 129).

ЛИСТА РЕФЕРЕНЦИ – LIST OF REFERENCES

Извори – Primary Sources

Constantine Porphyrogenitus, *De Administrando imperio*, ed. *Gy. Moravcisk*, eng. transl. *R.J.H. Jenkis*, new, revised Edition, Washington 1967.

P. magistri, qui Anonymus dicitur, Gesta Hungarorum, ed. *Ae. Jakubovich*, Scriptores rerum Hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum. Edendo operi praefuit *E. Szentpetery*, Vol. I, Budapest 1937, 13–117.

Литература – Secondary Works

Bálint, Cs. Südungarn im 10. Jahrhundert, Budapest 1991.

Бајаловић – Хаџи-Пешић, М., Накит VIII–XVIII века у Музеју града Београда, Београд 1984 [*Bajalović – Hadži-Pešić, M*., Nakit VIII–XVIII veka u Muzeju grada Beograda, Beograd 1984].

Гарашанин, М, Гарашанин, Д., Археолошка налазишта у Србији, Београд 1951 [*Garašanin, M, Garašanin, D*., Arheološka nalazišta u Srbiji, Beograd 1951].

Гарашанин, М, Гарашанин, Д., Праисторијско насеље у Црној Бари, Рад војвођанских музеја 6 (1957) 199–218 [*Garašanin, M, Garašanin, D.,* Praistorijsko naselje u Crnoj Bari, Rad vojvođanskih muzeja 6 (1957) 199–218].

Giesler, J., Untersuchungen zur Chronologie der Bjelo Brdo Kultur. Ein Beitrag zur Archäologie des 10. und 11. Jahrhunderts im Karpatenbecken, *Prähistorische Zeitschrift* 56/1 (1981) 4–167.

Гирић, М., Северни Банат, сакрални објекти и некрополе 10–15. века, Рад Музеја Војводине 37–38 (1996) 139–152 [*Girić, M*., Severni Banat, sakralni objekti i nekropole 10-15. veka, Rad Muzeja Vojvodine 37–38 (1996) 139–152].

Demo, Ž., Bjelobrdski privjesci u Jugoslaviji, Podravski zbornik 83 (1983) 271–301.

Demo, Ž., Srebrni ukrasni komplet za glavu i prsa iz Arheološkog muzeja u Zagrebu, ur. *T. Šeparović*, Dani Stjepana Gunjače 2, Split 2012, 81–105.

Димитров, Хр., Българо-унгарски отношъения през средновековието, София 1998 [*Dimitrov, Hr.*, B`lgaro-ungarski otnoš`eniya prez srednovekovieto, Sofiya 1998].

Dimovski, N, Sekreš, A., Konjanički grob sa Hinge, Museion 11 (2012) 7–19.

Inkova, M., A contribution to the problem of producing the old Bulgarian belt fittings from the 10th century, Hrsg. *B. Tobias*, Die Archäologie der frühen Ungarn. Chronologie, Technologie und Methodik, Mainz 2012, 277–293.

Јанковић, М, Јанковић, Ђ., Словени у југословенском Подунављу, Београд 1990 [*Janković, M, Janković, Đ*., Sloveni u jugoslovenskom Podunavlju, Beograd 1990].

Калић, Ј., Вести Константина VII Порфирогенита о Београду, Историјски гласник 1–2 (1993) 7–11 [*Kalić, J*., Vesti Konstantina VII Porfirogenita o Beogradu, Istorijski glasnik 1–2 (1993) 7–11].

Kovács, L., Bemerkungen zur Arbeit von N. Stanojev: Nekropolen aus dem 10. –15. Jahrhundert in der Vojvodina, Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae 43 (1991) 399–424.

Kovács, L., A Móra Ferenc Múzeum néhány rági, 10–11. századi leletanyagórál: Oroszlámos, Horgos, Majdán, Rábé, (Csóka), A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve 1992/1 (1992) 37–74.

Ковачевић, Ј., Велика хумка код Батајнице, бронзанодопски гроб и некропола из XI века, Старинар XII (1961) 282–283 [Kovačević, J., Velika humka kod Batajnice, bronzanodopski grob i nekropola iz XI veka, Starinar XII (1961) 282–283].

Kürti B., A honfoglalás dél-magyarországi szemszögből, ur. Đ. Bordaš i ostali, 1100 godina doseljenja Mađara u Vojvodinu/A honfoglalás 1100 éve és a Vajdasaág, Novi Sad 1997, 127–132.

Langó, P., Bulgarian Connections of the Find-horizon of the 10th century in the Carpathian Basin: a case stady, eds. L. Doncheva-Petkova, C. Balogh, A. Türk, Avars, Bulgars and Magyars on the Middle

and Lower Danube, Proceedings of the Bulgarian-Hungarian Meeting, Sofia, May 27-28 2009, Sofiya/Piliscsaba 2014, 157–164.

Марјановић-Вујовић, Г, Томић, Г., Накит на тлу Србије из средњовековних некропола од IX–XV века, Београд 1982 [*Marjanović-Vujović, G, Tomić, G.*, Nakit na tlu Srbije iz srednjovekovnih nekropola od IX–XV veka, Beograd 1982].

Mesterházi, K., Apatin, ed. I. Fodor, The Ancient Hungarians. Exhibition Catalogue, Hungarian national museum, March 16 – December 31, Budapest 1996, 299.

Minić, D., *Le site d`hhabitation médiéval de Mačvanska Mitrovica*, Sirmium 11, Beograd 1980.

Нађ, Ш., Насеље из млађег каменог доба на Матејском броду код Нобог Бечеја, Рад војвођанских музеја 2 (1953) 107–117 [*Nađ, Š.*, Naselje iz mlađeg kamenog doba na Matejskom brodu kod Nobog Bečeja, Rad vojvođanskih muzeja 2 (1953) 107–117].

Плетьнов, В, Павлова, В., Ранносредновековни ремьчни апликации във варненския археологически музей, Известия на Народния музеѝ Варна 30-31 (45-46)/1994-1995 (2002) 24–118 [Plet`nov, V, Pavlova, V., Rannosrednovekovni rem`chni aplikacii v`v varnenskiya arheologicheski muzei, *Izvestiya na Narodniya muzei Varna* 30-31 (45-46)/1994-1995 (2002), 24–118].

Révész, L., Nepper M.I., The archaeological heritage of the ancient Hungarians, ed. I. Fodor, The Ancient Hungarians. Exhibition Catalogue, Hungarian national museum, March 16 –December 31, Budapest 1996, 37–56.

Reizner, J., Rábéi ásatások, Archaeológiai Értesitő XI (1891) 206–210.

Reizner, J., Oroszlámosi magyar pogánykori sírlelet, Archaeológiai Értesitő XVIII (1898) 190–192.

Ric, P., Arheološka nalazišta seobe naroda u severoistočnoj Bačkoj, Rad muzeja Vojvodine 25 (1979) 25–40.

Roediger L., Bácsmegyei régiségleletekröl, Archaeológiai Értesitő XXIV (1904) 261–263.

Секереш, Л., Преглед стања истраживања о добу доласка Мађара у Карпатски басен и Војводину, ур. Ђ. Бордаш и остали, 1100 година досељења Мађара у Војводину/A honfoglalás 1100 éve és a Vajdasaág, Novi Sad 1997, 137–142 [*Sekereš, L.*, Pregled stanja istraživanja o dobu dolaska Mađara u Karpatski basen i Vojvodinu, ur. Đ. Bordaš i ostali, 1100 godina doseljenja Mađara u Vojvodinu/A honfoglalás 1100 éve és a Vajdasaág, Novi Sad 1997, 137–142].

Szekeres, L., Zenta és környéke története a régészeti leletek tükrében, Gradja za monografiju Sente 18, Senta 1971.

Szekeres, L, Ricz, P., Szabadka és környéke a régmúltban. Bácsország - könyvek, Szabadka 1998.

Szél, F., Ujabb leletek hazánk területén. A pörösi sí, Archaeológiai Értesitő VI (1872) 40–43.

Szőke, B., A honfoglaló és kora Árpád-kori magyarország régészeti emlékei, Régészeti Tanulmányok 1, Budapest 1962.

Станилов, Ст., Старобьлгарски ремьчни украси от Националния археологически музей, Раскопки и проучвания XXII (1991) 5–70 [Stanilov, St, Starobl`garski rem`chni ukrasi ot Nacionalniya arheologicheski muzei, Raskopki i prouchvaniya XXII, p. 5–70].

Станојев, Н., Некрополе X-XV века у Војводини, Нови Сад 1989 [*Stanojev, N.*, Nekropole X-XV veka u Vojvodini, Novi Sad 1989].

Takacs, M., Einige Aspekte der Siedlungsgeschichte der Südlisches drittels des Donau-Theiss zwischenstromlandes von der Awarisches landnahme bis um ende des 11. Jahrhunderts, Acta Archaeologia LI (2000) 457–472.

Takács, M., A honfoglaló magyar szállásterület déli kiterjedése, eds. L. Révész, M. Wolf, in: A honfoglalás kor kutatásának legújabb eredményei. Tanulmányok Kovács László 70. születésnapjára, Szeged 2013, 641–666.

Tergina, Gy., Horgosi ásatások, Archaeologiai Értesítő XIV (1894), 204–206.

Točík, A., Altmagyarische Gräberfelder in der Südwestslowakei, Bratislava 1968.

Tömörkény I., Oroszlámosi leletekről és ásatás a Körös-éri iskolánál, Archaeológiai Értesitő XXIV (1904) 263–271.

Türk, A., Zu den Osteuropäischen und byzantinischen bezeihungen der funde des 10.-11. Jahrhunderts im Karpatenbecken, Hrsg. *B. Tobias*, Die Archäologie der frühen Ungarn. Chronologie, Technologie und Methodik, Mainz 2012, 3–28.

Ћирковић, С., Међаши дуж Истра. О јужној граници Мађара у X веку, *ур.Ђ. Бордаш и остали*, 1100 година досељења Мађара у Војводину/A honfoglalás 1100 éve és a Vajdasaág, Novi Sad 1997, 27–37 [*Ćirković, S*., Međaši duž Istra. O južnoj granici Mađara u X veku, *ur. Đ. Bordaš i ostali*, 1100 godina doseljenja Mađara u Vojvodinu/A honfoglalás 1100 éve és a Vajdasaág, Novi Sad 1997, 27–37].

Farkas, Gy., Anthropologische Funde von der Woiwodina, A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve 2 (1971) 209–212.

Fehér, G, Erý, K, Kralovánszky, A., A Közép-Duna-medeence magyar honfoglalás és Árpád-kori sírlrlrtei, Régészeti tanulmányok II, Budapest1962.

Fodor I., Honfoglalás kori korong jaink származáról a Verseci és Tiszasülyi korong, Folia Archaeologica XXXI (1980) 189–219.

Fodor I., Honfoglalás kori sírok törö kkanizsán ès Doroszlón, Communicationes archaeologicae Hungariae (1981) 149–164.

Fodor I., The Hungarian Conquest, ed. *I. Fodor*, The Ancient Hungarians. Exhibition Catalogue, Hungarian national museum, March 16 – December 31, Budapest 1996, 15–18.

Fodor I., Törökkanizsa, ed. *I. Fodor,* The Ancient Hungarians, Exhibition

Catalogue, Hungarian national museum, March 16 – December 31, 1996, Budapest 1996, 355.

Fodor I., Versec, ed. *I. Fodor*, The Ancient Hungarians, Exhibition Catalogue, Hungarian national museum, March 16 – December 31, 1996, Budapest 1996, 358.

Hampel, J., A honfoglalási kor hazai emlekei, eds. *G. Pauler, S. Szilágyi*, A magyar honfoglalás kútfői, Budapest 1900, 507-830.

Hampel, J., A Nemzeti Múzeum régiségosztályának gyarapodása, Archaelógiai Értesitó XXI (1901) 186–192.

Hampel, J., Régiségek a honfoglalás korából, Archaeológiai Értesitő 22 (1902) 296–316.

Hampel, J., Alterthümer des frühen Mittelalters in Ungarn I-III, Braunschweig 1905.

Hampel, J., Újabb tanulmányok a honfoglalási kor emlékeiröl, Budapest 1907.

Csiráky Gy., Bogojeva régi emlékeiről, Archaeológiai Értesitő XX (1900) 257–267.

Csiráky Gy., Bogojeva régi emlékeiről, Archaeológiai Értesitő XXI (1901) 424–428.

Csiráky Gy., Gombosi (azelőtt Bogojeva) emlékeiről, Archaeológiai Értesitő XXIII (1903) 54–62.

Dejan Radičević
University of Belgrade – Faculty of Philosophy
dradicev@f.bg.ac.rs

Perica Špehar
University of Belgrade – Faculty of Philosophy
perica.spehar@gmail.com

PORPHYROGENITUS` BORDERS ON ISTER AND HUNGARIAN CONQUEST PERIOD FINDS IN VOJVODINA

Chapter XL of *De administrando imperio* of the Byzantine emperor Constantinus Porphyrogenitus is dedicated to the inhabitance of Hungarians into Pannonian plain. This part of emperor`s writing are of utter importance for the history of Hungarians and their neighbours, so it drew the attention of scholars for a long time.

However in many aspects the data givven by archaeology were not adequately used. Therefor it seems important to reevaluate available archaeological material considering Vojvodina as the part of Pannonian plain in modern Serbia.

Finds from the graves typical for the period of Hungarian conquest in northern Banat and Bačka testify that the newly arrived tribes are present in this area from the 10th century. Based on the typical funerary rites and grave inventories, it was possible to extract the horizon of funerals tied to the apparition of the steppic-nomade population, which arrived from the northern Black Sea region. Their chronological determination is made by the grave finds, since the coins can be found in graves only in later phase.

The arrangement of sites with typical ancient Hungarian finds clearly shows that the Tisa valley was the main course of conquest and inhabiting, while the course of the Danube was less used. Geographically observed, the appearance of warrior graves, with the exception of Batajnica and maybe Futog, can be traced north from Apatin in Bačka and Novi Bečej in Banat. Similar image can be seen when considering the distribution of other typical finds. The majority of sites is found in the northern part of Tisa valley in Banat and Bačka and this group of necropolises can without any doubts be tied to the related numerous sites around the confluence of Maros (Mureş) river on both banksides of the river Tisa in Hungary, where they clearly testify about the area of intensive inhabiting of ancient Hungarian population.

According to the available data, the sites in northern Vojvodina are the southernmost part of intensive Hungarian inhabitation, while the image is completely different further south. However, since the available data are not completely reliable, this conclusion is only to be confirmed. For now, it seems that the exception is the necropolis in Batajnica, but we must still wait for final publication. According to data given by Constantine Porphyrogenitus, Srem was a part of the territory ruled by Hungarians. When considering modern Banat, there are some opinions that Glad`s territories suffered the least from Hungarian conquest and were finally conquered after the break of Achtum`s rule at the beginning of the 11th century. The possibility must not be excluded that this area, even after Glad`s surrender, retained some semi-dependant status, unlike those areas west of the Tisa ruled by Salan, that were incorporated within the territory under the direct Hungarian governance.

Зборник радова Византолошког института LII, 2015
Zbornik radova Vizantološkog instituta LII, 2015

УДК: 930.85(495.02):[821.14'04.09:929"10"
DOI: 10.2298/ZRVI1552057R

МИЛЕНА РЕПАЈИЋ
Универзитет у Београду – Филозофски факултет, Београд
milenarepajic87@gmail.com

ЖАНР У ФУНКЦИЈИ ИРОНИЈЕ: ЛИТЕРАРНА ОСВЕТА МИХАИЛА ПСЕЛА*

Рад се бави питањем жанрова и методолошких екскурса у шестој књизи „Хронографије" Михаила Псела у контексту савремених теорија жанра. Преиспитују се уврежена мишљења о ауторовим мотивима за састављање дигресија о жанру и сложеном аргументукоји он оставља за тумачење сопственог текста. Основна теза је да довитљиво поигравање различитим жанровима у оквиру историје – пре свега драом и панегириком – има улогу у ироничном портретисању цара Константина IX Мономаха.

Кључне речи: Михаило Псел, Константин IX Мономах, жанр, иронија, хоризонт очекивања, историја, драма, реторика

The paper deals with the problem of genres and methodological digressions in the sixth book of Michael Psellos' Chronographia, in the context of contemporary genre theories. Conventional opinions about author's motives for composing digressions about genre and about the complex argument he leaves for interpretation of his own text will be questioned. The main thesis is that the genre–play within history – primarily the use of drama and encomium – has a role in depicting the ironic portrait of the emperor Constantine IX Monomachos.

Keywords: Michael Psellos, Constantine IX Monomachos, genre, irony, horizon of expectations, history, drama, rhetoric

Жанр и византијска реторика

Byzantine literature has never had a good press, least of all from its own students, приметила је Маргарет Малет пишући о развоју студија византијске књижевности.[1] Можда је за то најизразитији пример чувено инаугурално предавање

* Рад је настао као резултат истраживања у оквиру пројекта ев. број 177015, који подржава Министарство просвете и науке Републике Србије.

[1] *Mullett,* Dancing with deconstructionists, 258.

Сирила Манга на Оксфорду, једног од најутицајнијих савремених византолога, насловљено *Byzantine literature as a distorting mirror.* Због реторичког карактера византијске књижевности и њеног ослањања на класичну традицију, он доводи у питање могућност спознаје времена и света у коме је настајала, посматрајући је као *искривљено огледало*.[2] Манго није усамљен. Уколико бисмо у најсавременијој целовитој историји византијске (световне) књижевности, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner* Херберта Хунгера из 1978. године, тражили опус Михаила Псела, морали бисмо да прођемо кроз готово сва поглавља те студије.[3] Почетнику у студијама византијске књижевности, и Псела посебно, она може рећи мало више од чињенице да је аутор оставио богат и разнолик опус. О књижевној вредности његових дела, њиховим формалним одликама, ауторовој мисли, намерама и контексту стварања, не може се сазнати ништа, или скоро ништа. Заправо, на тај начин је Псел као аутор стављен ван свог контекста, егзистирајући у некој врсти атемпоралног вакуума са историчарима шестог и петнаестог века, или реторима времена првих Македонаца или доба Комнина. Хунгерова студија сликовито репрезентује начин посматрања византијске књижевности који је доминирао до пре неколико деценија – а у великој мери преживљава и данас – као литературе која се слабо мењала, условљене и ограничене стриктним поделама на окамењене жанрове, у којој и време и личности аутора имају занемарљиву улогу.

Оваква призма посматрања литературе на површини је слична тенденцијама времена у хуманистичким наукама, на првом месту антропологији и лингвистици, које је носио структурализам. Након романтичарског и постромантичарског инсистирања на индивидуалности и историчности, и опирања формалним ограничењима, чији је најубедљивији израз дао Бенедето Кроче поричући оправданост жанровског сврставања књижевних дела и сматрајући да је свако дело жанр за себе,[4] одговор је стигао у виду руског формализма, а потом (под снажним утицајем претходног) и структурализма.[5] Текст код структуралиста постаје посебан ентитет, аисторичан и практично независан од свог аутора, посматран, пре свега, кроз синтаксичке и (ређе) семантичке и семиотичке структуре. Тако се од текста без жанра дошло до текста без аутора, што је симболично изразио Ролан Барт у утицајном делу провокативног наслова: *The Death of the Author*.[6] Византологија је, међутим, остала готово неуздрмана

---

2 *Mango,* Distorting mirror.

3 *Hunger,* Literatur, passim.

4 *Croce,* Estetica, 44–46.

5 За основни преглед о руском формализму в. *Steiner,* Russian formalism. За преглед широког поља деловања структуралистичке мисли: Cambridge history of literary criticism, 33–251. (за наратологију посебно, исто 110–129) са референцама за даље читање.

6 *Barthes,* The death of the author. Бартова теза да идеју аутора, као оригиналног и генијалног ствараоца, треба заменити категоријом писара (scriptor), који може једино да комбинује већ постојеће текстове на нове начине, у великој мери је сродна са схватањем које је византологија дуго имала о византијском аутору, иако полази из другачијих премиса (в. *Jenkins,* Hellenistic Origins

бурним развојем хуманистичких наука, и теорије књижевности посебно. Минуциозна наратолошка анализа структуралиста, упркос извесним сличним принципима схватања књижевности кроз строго регулисана правила жанра, није нашла примену у проучавању византијске литературе све до недавно.[7] Када је Барт сахранио аутора, византијски аутор још није био ни рођен. То ће сачекати миграцију совјетског научника Александра Каждана, чије је дело крајем седамдесетих година постало доступно западној публици. Каждан је инаугурисао концепт *homo byzantinus*-а, у коме је своје место нашао и *auctor byzantinus*.[8] У проучавање византијске књижевности то је увело „тензију" на релацији жанр–аутор, а том односу је временом придодат и трећи фактор (услед објективног недостатка информација, у византологији тешко сагледив), публика.[9]

као сликовит пример). Овај веома утицајни рад изазвао је жестоке реакције и критике, али и потребу да се из другачијег угла сагледа и редефинише концепт аутора, ауторске личности и намера (уп. посебно *Burke,* The death and return of the author). У највећој мери је напуштен концепт аутора-бога, креатора који може бити „дешифрован", али посебан проблем представља идеја да аутор не преегзистира тексту и не уноси у њега трагове и идеје своје претходне личности, односно теза о симултаности писца и текста. Посебан значај Бартовог приступа је довођење публике у фокус истраживања, кроз отварање готово неслућених интерпретативних хоризоната (*The birth of the reader must be ransomed by the death of the author*).

[7] В. нарочито зборник о византијском наративу објављен у оквиру едиције Byzantina Australiensia 2006. године (Byzantine Narrative, ed. *Burke et al.*). Наратолошки приступ у византологији усвојен је релативно касно, те је у извесном смислу прескочио стриктно структуралистички приступ, имајући готово без изузетка личност и намере аутора на уму.

[8] *Kazhdan, Constable,* People and power; *Kazhdan, Franklin,* Studies on Byzantine literature. Каждан је, уочивши недостатак прикладне историје византијске књижевности, започео пројекат састављања нове историје, организоване хронолошки и према ауторима, али је успео да заврши само делове од 650–850. и од 850–1000. године (*Kazhdan,* A History of Byzantine literature (650–850); Исти, A History of Byzantine literature (850–1000).

[9] О византијском читаоцу нема много студија (*Cavallo,* Lire; в. и зборник који је он уредио: Libri e lettori, ed. *Cavallo,* као и важну публикацију у оквиру Dumbarton Oaks Colloquium, Byzantine books and bookmen, нарочито рад *Wilson.,* Books and readers in Byzantium). Недавно се питањем историографске публике позабавио Б. Кроук (*Croke,* Uncovering). На питање публике посебан акценат ставља Маргарет Малет, наглашавајући перформативни карактер византијске књижевности (*Mullett,* Rhetoric, theory and the imperative of performance). Механизама за проучавање византијског читаоца, међутим, има. На првом месту је свеобухватно проучавање рукописне традиције (за рецепцију Псела одличан почетни корак је направио С. Папајоану у студији о ауторовом реторичком аутографу: *Papaioannou,* Michael Psellos, 250–267.), потом и релативно богате традиције коментара и својеврсне књижевне критике (Фотијева Библиотека (значајно је поглавље о овом патријарху у Лемерловој знаменитој студији: *Lemerle,* Le premier humanisme byzantin, 177–202.) и Суда, и Цецесови *Λογισμοί* посебно су инструктивни у том погледу; промену перспективе читаоца поређењем Фотија и Цецеса примећује *Pizzone,* Introduction, 9.). Коначно, али никако најмање важно, потребно је позабавити се питањем интертекстуалности да бисмо схватили на које начине су Ромеји читали дела својих претходника (овакав приступ се до сада показао веома продуктивним, нарочито у проучавању историографије: *Scott,* From propaganda to history to literature; изузетан рад на пољу интертекстуалности, који може бити путоказ за даље проучавање историографије XI века објавио је Д. Кралис: *Krallis,* Attaliates as a reader of Psellos). О Пселовој публици в. *Reinsch*, Wer waren die Leser. Лине је побројао текстуалне паралеле које се могу наћи у *Хронографији* и *Алексијади* Ане Комнин (Linér, Psellus' Chronography and the Alexias). Дубље се тим проблемом бави Лариса Вилимоновић, којој захваљујем на увиду у њен рад на овом пољу.

„Тензија" аутор – текст – жанр – контекст – публика и сложени односи који их карактеришу јесу у фокусу интересовања савремене теорије књижевности, од постмодерног обрта који је донео дискурс као кључни појам у схватању друштва и система комуникације, чиме су фактори контекста и публике добили на важности.[10] Жанр је у новим околностима редефинисан и схваћен као далеко флуиднија категорија, али је добио и нови значај као конститутивни елемент дискурса. Овде нема места детаљном разматрању различитих погледа на жанр код веома шароликог круга мислилаца, али је неопходно дати неколико дефиниција и појашњења око којих мање или више постоји консензус и која су од значаја за тему овог рада. Жанр је универзална димензија текстуалности, и то текстуалности у ширем смислу, како литературе, тако и дискурзивне праксе.[11] Систем жанрова је систем комуникације између аутора и публике, који аутори користе за стварање, а публика за интерпретацију.[12] То свакако подразумева припадност истој дискурзивној заједници, или (у случају дијахроне публике) познавање принципа функционисања те дискурзивне заједнице, коју Фиш назива и „интерпретативном заједницом".[13] Она има заједнички „хоризонт очекивања" (horizon of expectations), односно структурисани сет знања и вредности које оформљују темељ разумевања за рецепцију текста.[14] Примера ради, у нашем савременом дискурсу, сваки припадник заједнице имаће одређена унапред дата очекивања од таблоидног новинарства, телевизијских вести или сатиричног часописа и када су та очекивања неиспуњена, детектоваће проблем или промену у тексту или чак друштву. Поклич *није Њуз!* у свакодневној комуникацији често се среће када је нека вест парадоксална или неочекивана, односно не припада одговарајућем жанру.[15]

Очекивања која друштво има од жанра одређена су склопом типизираних и конвенционалних правила која дефинишу жанр у дискурзивној пракси – формалним одликама (регистар језика, визуелна и синтаксичка структура текста, вокабулар), физичким одликама (књига, писмо, памфлет, интернет

10 За генерални развој теорија оријентисаних према читаоцу: Cambridge history of literary criticism 8, 255–403. У византологији је на то указала М. Малет (*Mullett,* The Madness of genre).

11 *Frow,* Genre, 2.

12 *Fowler,* Kinds of literature, 37.

13 *Frow,* Genre, 7; *Fish S.,* Is there a text in this class?.

14 Концепт „хоризонта очекивања" развио је Х. Р. Јаус (*Jauss,* Literary history, 23–24.). Јаус наглашава дијалошки карактер књижевног дела и чињеницу да читалац гради суд о делу које се налази пред њим ослањајући се на своје сећање на оно што је већ прочитао. „The analysis of the literary experience of the reader avoids the threatening pitfalls of psychology if it describes the reception and the influence of a work within the objectifiable system of expectations that arises for each work in the historical moment of its appearance, from a pre–understanding of the genre, from the form and themes of already familiar works, and from the opposition between poetic and practical language." Његов приступ и потребу за стварањем „нове историје књижевности" за основу узима М. Малет у свом посматрању византијске књижевности (*Mullett,* Dancing with deconstructionists).

15 Алузија на интернет портал http://www.njuz.net, који кроз сатиричне вести критикује савремена политичка, друштвена и културна дешавања.

портал), тематском структуром (мање или више јасно одређен сплет тема и топоса), ситуацијом обраћања (намеравана публика, ауторитет који тип текста носи), структуром импликације (подразумевање одређеног претходног знања и призивање тог знања), реторичком функцијом (начин текстуалног структурисања са циљем привлачења пажње и убеђивања).[16] Та правила готово ниједан теоретичар више не схвата као фиксна и као датости. Границе жанрова су отворене, постоје значајна преклапања и дељене одлике. Једноставно речено, правила жанра нису рестриктивна, већ дају основу за бесконачан низ могућности комбиновања и различитих израза, тако да свако дело на неки начин обликује и мења жанр у коме је иницијално настало. Однос између текста и жанра веома је комплексан и савремена теорија књижевности је коначно, прихватајући флуидност жанрова, прихватила и немогућност дефинисања текста у оквиру само једног од њих. Како је то изразио Дерида: „Текст не припада жанру, већ у њему *учествује*"[17] и, Фрау додаје, користи га.[18] Ту широку употребну вредност он назива „економијом жанра", тиме се несвесно приближавајући есенцијално византијском схватању *икономије*, можда најконстантније категорије у свету Ромеја, која упућује на суштинску прилагодљивост и протејску промењивост тог света.

Да ли је овакав приступ оправдан у проучавању византијске књижевности? Историјска наука уопште, а византологија посебно, пружа снажан и упоран отпор теоријском приступу, плашећи се, у извесној мери оправдано, упадања у анахронизме. Жилаво опстајање историцизма у благо промењеним формама најбоље сведочи о томе. Иста појава, међутим, указује на парадокс историцизма: у свом одбијању теоријског приступа, историчари примењују управо једно јасно одређено теоријско становиште, које почива на прихватању чињенице као нечега апсолутно датог и докучивог, прецизне, „занатске" научне методологије и објективности историчара као могућности, а не идеала. Изазов постмодерне задао је коначни ударац историцизму, али не и историји као науци, иако се те две ствари често поистовећују. Неминовност утицаја дискурса истраживача на резултате истраживања није умањила објективност историчара, већ је пренела у ниво свесног, и тиме заправо повећала опрез са којим се другом дискурсу приступа.[19] Византијска литература свакако има специфичности које се не могу објаснити кроз нама схватљиве термине – њихов хоризонт очекивања је у великој мери другачији. Систем жанрова у коме су ромејски аутори функционисали

---

16 *Frow,* Genre, 9–10.

17 *Derrida,* The law of genre, 206. Законитошћу жанра Дерида сматра управо a principle of contamination, a law of impurity, a parasitical economy.

18 *Frow,* Genre, 2.

19 Детаљније о утицају постмодерне и лингвистичког обрта уопште на историографију в. *Clark,* History, Theory, Text; *Bowsma,* From History of Ideas. Најпрегледнија студија антрополошко-лингвистичког изазова историјској науци на српском: *Јовановић,* Историографија и криза, 37–42. и посебно о савременој српској историографији 55–132.

је другачији, као и оно што су они сматрали литерарним. Управо је несвесност сопствене перспективе и довела до тога да византијска књижевност буде посматрана као *искривљено огледало*, иако је то што Манго зове искривљеним један од њених одраза у правом огледалу. То је једнако довело и до слике хиљадугодишње непромењености и непромењљивости једне књижевне продукције, слике коју је византијска реторика тенденциозно остављала, а чињеница да је тек недавно доведена у питање говори о њеној убедљивости. Византијска литература јесте била „изразито реторичка", што се и данас говори не без дозе осуде, иако се може посматрати као њен највећи квалитет. У дискурсу романтизма, који се опире структурама, и позитивизма, који презире реторику и сваку врсту манипулације *истином*, тај квалитет није могао добити вредновање какво је заслужио. У једном реторичком дискурсу јавних односа и масовних медија, у коме у обиљу информација чињеница губи значај пред убедљивошћу, византијска књижевност коначно може добити место које јој припада.

Када се византијска литература окарактерише као „реторичка", под тиме се често подразумева њена подређеност правилима *техне* и, у негативном смислу, обилато коришћење „сувишних" украса лишених садржаја и инвентивности. У овом раду, термин *реторички* означава на првом месту организациони систем у чијим је оквирима стварана књижевност, који јесте дефинисан смерницама реторике као вештине, нарочито обликованим у време друге софистике,[20] са традиционалним жанровима које она носи, али и онима који се, строго узевши, из савремене перспективе не би могли сврстати у жанрове реторике, али их је она инкорпорирала (попут историје и поезије). Број и садржај тих жанрова значајно се мењао током хиљадугодишњег живота Византијског царства, на шта указује и стална потреба за њиховим тумачењем, схолије на реторичке приручнике и дела реторике, као и стварање нових прогимназми (припремних вежби из реторике).[21] Кроз тај систем Византинци су теоретисали о могућностима и варијететима књижевног изражаја, вредновали и оцењивали дела античке и савремене књижевности, али и стварали нова. Савременим реч-

---

[20] Реторички приручници настали у време друге софистике имали су немерљив утицај на византијско стваралаштво, превасходно тројство које су чинили Хермоген (II век), Афтоније (IV–V век) и Менандар Ретор (III–IV век). Хермогенови трактати давали су теоријски оквир за различите аспекте реторичког стваралаштва (Περὶ στάσεων, Περὶ εὑρέσεως (Rhetores graeci III, *ed. Walz*), Περὶ ἰδεῶν, Περὶ μεθόδου δεινότητος), а саставио је и књигу припремних вежби (Προγυμνάσματα, Rhetores graeci I, *ed. Walz C.*, 7–54). Утицајније су, међутим, биле прогимназме Афтонија (Ibid, 55–126; издање са преводом на српски приредио је В. Јелић: Προγυμνάσματα, изд. *Јелић*). Практични приручник за епидеиктичко говорништво, односно за састављање похвалних говора за различите прилике, саставио је Менандар Ретор (Men.Rhet.) и његов трактат био је главни путоказ за састављање царских похвалних говора (βασιλικὸς λόγος, Ibid, 76–94).

[21] Међу схолијастима Афтонија налазе се Јован Геометар и Јован Доксопатер (Rhetores graeci II, *ed. Walz,* 69–564), који су живели у времену блиском Пселовом. Најпознатији састављачи прогимназми у византијско време су свакако Нићифор Василакис (Rhetores graeci I, *ed. Walz*, 421–525) и Георгије Пахимер (Ibid, 549–596).

ником, то је једна дубоко утемељена и комплексна теорија књижевности, свесна сопственог дискурса и промена у њему, колико год да се трудила да их прикрије.[22] Укорењена у богатој традицији, са сложеним системом жанрова, она је била свесна и правила, али и могућности које јој је тај систем пружао. Релативно скромна, али растућа продукција у савременој византологији која се бави питањима литературе из перспективе различитих теоријских приступа показала је изузетне резултате и коначно извела византијског писца и читаоца из амбиса компилације, неинвентивности и ограничености на форму.[23] У ужем смислу, придев „реторички" ће бити коришћен пре свега за епидеиктичку реторику и спектар њених жанрова (енкомиј, псогос, али и бројне базичне жанрове попут екфразе, гноме, синкрисиса и других).[24]

Псел, жанр и иронија

"Among the senses that 'awoke' in the 11th–12th C. in Byzantium the sense of humor was one of the most important.", приметио је Јаков Љубарски у пионирском раду посвећеном византијској иронији, не случајно, користећи управо пример Михаила Псела.[25] Тиме, свакако, није имплицирао да смисао за хумор није

---

22 О томе сведочи богата схолијастичка традиција (одличан и систематичан преглед даје *Dickey,* Ancient Greek Scholarship), али и трактати које су Византинци писали о делима својих претходника. Псел нам је оставио два занимљива есеја у којима пореди ауторе: *Ко је стварао боље стихове, Еурипид или Писида?* и *Која је разлика међу саставима који се баве темама Хариклеје и Леукипе?* (Michael Psellus, The essays, *ed. Dyck*). У њима показује минуциозну анализу садржаја, стила и структуре, која показује колико је свести имао о комплексним проблемима при стварању књижевног дела. К. Макларен је у Пселовој анализи нашао многе сличности са наратолошким приступом књижевности (*McLaren,* A twist of plot), показујући да је неодржива поставка о Византинцима као компилаторима који нису показивали озбиљно аналитичко и критичко мишљење. Пселова дела нису усамљена, већ су веома инструктивна за схватање византијског концепта мимезиса, који није означавао просто преписивање меморисаних цитата из дела знаменитих претходника.

23 Библиографија је бројна, нарочито од почетка новог миленијума. Овде ћу поменути неколико значајних зборника који су дали велики допринос проучавању византијске литературе у претходних 15 година: Dossiers byzantins 1: Pour une « nouvelle » histoire de la littérature byzantine, edd. *Odorico, Agapitos*, Rhetoric in Byzantium, ed. *Jeffreys*, Byzantine narrative, edd. *Burke et al.*, History as literature in Byzantium, ed. *Macrides*, The author in Middle Byzantine literature, ed. *Pizzone.* Посебно су важни радови М. Малет, Е. Калделиса, С. Папајоануа, П. Агапитоса, А. Ангелу, С. Ефтимијадиса, И. Нилсон, А. Симпсон, В. Станковића, да поменем само нека од најзначајнијих имена.

24 Екфраза, гнома, синкрисис, етопеја и друге припремне реторичке вежбе не сматрају се жанровима stricto sensu, али сматрам да они припадају категорији једноставних, примарних жанрова, које Фрау дефинише као унивокалне, за разлику од секундарних, комплекснијих и мултивокалних жанрова (*Frow,* Genre, 40–45). Фрау даје пример загонетке као једноставног жанра, често уклопљеног у ширу слику комплекснијег жанра (попут односа загонетка–детективски роман). Кључан појам за схватање комплексности жанрова је Бахтинов концепт *хетероглосије*, оријентације према мноштву других гласова и језика. За Бахтина је роман парадигматски жанр хетероглосије (*Bakhtin,* Discourse in the novel, 263), због мноштва гласова и инкорпорираних жанрова (ауторски говор, говор наратора, уметнути жанрови, говор карактера). У византијској књижевности концепт хетероглосије може се применити најпре на историографију, која садржи све ове елементе (осим што су глас аутора и глас наратора веома често сједињени).

25 *Ljubarskij,* The Byzantine irony, 349.

постојао у Византији пре овог периода, већ да се управо од тада у литератури различитих жанрова (на његово изненађење *чак* и историографији и хагиографији) јавља као карактеристика која се понавља превише често да би могла бити занемарена као узгредна. Византијска литература пре XII века не познаје сатиру као жанр, а врста која је ироничном изразу остављала највише простора био је, и сам сразмерно редак, псогос (покуда). Иронија, међутим, Ромејима није била страна, како је показао Калделис на примеру Прокопија.[26] Од XI века она постаје готово неизбежна у делима различитих регистара и жанрова (у широком корпусу Пселових дела, писмима Јована Мавропода, *Историји* Михаила Аталијата),[27] да би у наредном столећу настали текстови попут продромских песама и једне сатире у правом смислу те речи, *Тимариона*.[28] Тај феномен је остао готово потпуно неистражен, са изузетком неколико студија случаја, каква је и овај рад, и кратких осврта у оквиру ширег посматрања одређеног текста. Мишел Фуко је на примеру Дон Кихота показао да је јављање сатире, односно појава новог жанра, индикатор промене културне парадигме.[29] У сличном смислу, иако у другачијем контексту, рађање сатире у Византији у два века пре првог пада Цариграда може указивати (и усудила бих се рећи, указује) на промену парадигме у Царству. XI и XII век јесу препознати као „доба промена" у различитим сферама друштвеног и политичког живота,[30] али Византија се и даље посматра као јединствена парадигма која се споро и тешко мењала, од IV до XV века, баш као и литерарна продукција која нам је иза ње остала. Однос парадигме и жанра (али и текстуалности уопште) потпуно је неистражено подручје у византологији. Овај рад не претендује да решава то питање, већ да дâ мали допринос проучавању византијске ироније и функције жанра, у једном турбулентном периоду историје византијског друштва и његове књижевности, и то кроз дело Михаила Псела, најироничнијег од Византинаца.

"Dissimulation, deceit and irony, therefore, are factors that no account of Psellos' philosophy can afford to overlook", упозорио је Е. Калделис.[31] Прва је на могућност ироничног читања Пселове *Хронографије* указала Розарио Анастаси,

---

26 *Kaldellis,* Procopius *Persian war*.

27 На иронично читање Вотанијатове похвале у Аталијатовој *Историји* указао је Д. Кралис у својој докторској тези, користећи управо интертекстуалну анализу Пселове *Хронографије* и Аталијатовог дела као метод (*Krallis,* Michael Attaliates, 225–240; 285–287). Посебно занимљив случај ироније у Мавроподовим писмима јесте оговарање (са Пселом?) извесног ћопавог Мономаховог дворанина (The letters of Ioannes Mauropous, *ed. Karpozilos*, ep. 19, 88–90.

28 Дванаестовековном сатиром нарочито се бавила М. Алексију (*Alexiou,* Literary subversion; *Ibid*, The poverty of ecriture). За *Тимарион* в. и *Kaldellis,* The *Timarion*. Дијалошка форма *Тимариона* и утицај Лукијана, који се огледа већ у лажном приписивању дела чувеном сатиричару из доба Царства, указују на нове трендове, који су, како сматрам, почели још век раније, и управо са Пселом.

29 *Foucault,* Order of things, 51–55.

30 В. нарочито *Kazhdan, Epstein,* Change in Byzantine culture; *Angold,* The Byzantine Empire 1025–1204.

31 *Kaldellis,* The argument, 17.

анализирајући шесту књигу посвећену Константину Мономаху.[32] Комплексни односи Псела и Мономаха и сложена структура биографије овог цара у *Хронографији* константно привлаче пажњу истраживача и понуђено је мноштво интерпретација њихових различитих аспеката.[33] Неки историчари следе Анастаси у тези да је шеста књига нуклеус историје и да је *Хронографија* иницијално настала као приповест о Мономаховој владавини.[34] Ентони Калделис је убедљиво оспорио ову теорију, залажући се за читање дела као целовитог и програмског, са шестом књигом као центром.[35] Главни аргумент присталица теорије коју је поставила Анастаси јесте мноштво методолошких екскурса и разматрања разлога и циљева писања историје. Управо ће ти екскурси, у контексту целине Мономахове биографије и комплексне игре жанрова коју Псел поставља, као и импликације које они носе, бити у фокусу овог рада.

Врхунац Пселове интелектуалне, и уз њу тесно везане политичке каријере, пада у доба владавине Константина Мономаха, цара који је у једном тренутку имао слуха за групу младих учењака. Последњих неколико година његове владавине, међутим, донело је и највећи суноврат Пселових амбиција на оба поља, те је био приморан да се прихвати другачијег филозофског позива, оног на који није био нарочито поносан. Одлазак из града на Витинијски Олимп значио је, ако не крај, онда свакако корак назад у његовој политичкој каријери, незадовољство на личном плану, о коме сведоче бројна писма пријатељима, али и важну прекретницу у интелектуалном животу. Први пут Псел је изазван на јавно исповедање своје вере, пошто је у новој интелектуалној клими у Цариграду, оличеној у свемоћном патријарху Михаилу Керуларију, његова посвећеност хеленској филозофији давала повода сумњичавости.[36] Ове велике промене нашле су одраза у *Хронографији*, која управо и јесте нека врста исповедања његове политичке филозофије. Мономаху је посвећена њена шеста књига, која је и обимом највећа и структурално најкомплекснија, и у којој у правом смислу почиње Пселова *лична историја*.[37] Шеста књига *Хронографије* даје нам пишчеву перспективу једног и политички и лично бурног периода његовог живота. Ради прегледности даћу поједностављен табеларни приказ структуре шесте књиге.

---

32 Нажалост, нисам била у прилици да дођем до студије Анастаси. Кратак приказ недуго по објављивању дао је К. Снајпс (*Snipes,* Studi sulla 'Chronographia', 258–259).

33 В. нарочито *Pietsch,* Die *Chronographia* des Michael Psellos, 66–97, са референцама на старију историографију.

34 Њену тезу следе махом византолози италијанске провенијенције (*Criscuolo,* Pselliana, 201).

35 *Kaldellis ,* The argument, 127; 173.

36 До данас немамо садржајну биографију Михаила Псела. Неколико кратких прегледа његовог живота дали су различити истраживачи у уводу монографија о Пселу (*Любарский,* Михаил Пселл/*Ljubarskij,* Mikhail Psell, 22––35; *Kaldellis,* Mothers and sons, 3–16; *Papaioannou,* Michael Psellos, 4––13).

37 *Pietsch,* Die *Chronographia* des Michael Psellos, 66.

Табела 1: структура VI књиге *Хроноīрафије*

Тематска целина	**Поглавља**
Владавина царица Зое и Теодоре	VI.1–13
Устоличење Константина Мономаха	VI.14–21
Дигресија о жанру	VI.22–28
Уводна карактеризација цара	VI.29–35
Екскурс о образовању	VI.36–45
Карактеризација цара	VI.46–49
Мономахова афера са Склиреном	VI.50–71
Устанак Георгија Манијакиса	VI.72–89
Напад Руса на Цариград	VI.90–98
Устанак Лава Торникија	VI.99–123
Физички изглед и болест цара	VI.124–131
Завере на двору	VI.132–155
Смрт царице Зое	VI.156–160
Последња карактеризација цара и смена Константина Лихуда	VI.161–190
Пселово замонашење	VI.191–200
Смрт Мономаха	VI.201–203

Из овог сумарног садржаја видимо три велике Пселове *личне* дигресије: о методу, о образовању и о замонашењу. Његова личност, међутим, и различити теоретски екскурси, прожимају читаву биографију и веома често ограничавају мање целине и служе као објашњење и оправдање појединих описа. Шеста књига *Хроноīрафије* се у извесном смислу може посматрати као практични приручник из реторике, уз истовремено давање путоказа за читање Пселове историје. *Екскурси*, који се, како ћемо видети, само условно могу схватити као такви, о разлици између историје и енкомија различитог су карактера и намене, али сви скупа имају један заједнички циљ: да расветле употребу реторике у историји. Недавно је Ефтимија Пич сугерисала да је читава шеста књига написана као апологија за пишчево учешће у администрацији контроверзног цара,[38] што не може бити случај из неколико разлога. Најпре, у текстуалној традицији која нам је остала немамо довољно повода да сматрамо да је Мономахова владавина била *конѿроверзна* у

38 *Pietsch,* Die *Chronographia* des Michael Psellos, 75–83.

времену када је *Хроноīрафија* настала (од средине педесетих до почетка шездесетих година XI века). Та слика припада нешто познијем добу и историјском памћењу једне нове генерације, коме Псел својом *Хроноīрафијом* није мало допринео.[39] Штавише, људи који су били на позицијама моћи у то време свој успон дугују управо Константину Мономаху, упркос несталности која је карактерисала њихове каријере под владавином тог цара (судбини која је погодила и самог историчара).[40] Пселова жанровска дигресија у капутима 22–28 (са допуном у 70–72 и 161–163), међутим, далеко је комплекснија, наизглед парадоксална, и свако од понуђених тумачења оставља неке нерешиве недоследности. У овом методолошки веома значајном одељку писац *Хроноīрафије* показује се у пуном сјају двојства функције филозофа и ретора, којим се веома поносио.

Прва и најобимнија Пселова методолошка дигресија (VI.22–28) представља увод у наратив о владавини Константина Мономаха, након описа његовог доласка на власт. Већ начин на који је дигресија уведена синтаксичком структуром позива читаоца на позорност: Αἱ (царице Зое и Теодора) μὲν οὖν τρίτον μῆνα συνάρξασαι παύονται τῆς ἀρχῆς, *ὁ δὲ γε Κωνσταντῖνος* – ἀλλὰ μήπω περὶ αὐτοῦ, βραχέα δέ τινα καθίσταμαι **πρὸς τὴν φιλήκοον ἀκοήν** (VI.21.4–6). Постављајући Константина као новог протагонисту употребом номинатива и партикуле δέ, и потом одмах прекидајући и одлажући наратив о њему, аутор ствара атмосферу ишчекивања и тензије, скрећући пуну пажњу публике на оно што ће рећи, и истовремено формално умањује значај пасуса који следе, називајући их „ситницама” (βραχέα) и остављајући (лажан) утисак да се не ради само о прекиду наратива, већ и о прекинутом току мисли. Тиме од самог почетка користи иронију, у основном значењу које је дефинисао Аристотел, као „претварање кроз умањивање” (προσποίησις ἐπὶ τὸ ἔλαττον), да вештим читаоцима, односно *онима који желе да чују* (φιλήκοον ἀκοήν) *йосшави* (καθίσταμαι) неке ствари, које, сасвим је јасно, нису „ситнице”.[41]

---

[39] Негативна слика Константина Мономаха преовладава у историјама писаним крајем XI и у првој половини XII века, пре свега код Михаила Аталијата и Јована Скилице (Scyl. 422–478; Attal., 15–38). Пселов утицај на Аталијата на неколико примера је показао Д. Кралис (*Krallis,* Michael Attaliates, 184–203).

[40] Најбезбедније је рећи да је први део *Хроноīрафије* настајао крајем педесетих и почетком шездесетих година (*Hussey,* Michael Psellus, 82–83). Убрзо по Мономаховој смрти (1055. године) већина његових бивших функционера нашла се на високим позицијама. Константин Лихуд био је на челу посланства побуњеном Исаку Комнину, а за време његове владавине постао је и патријарх, оставши на тој функцији и у време Исаковог наследника, Константина Дуке. Наследио га је други Мономахов чиновник, бивши номофилакс и Пселов пријатељ, Јован Ксифилин. Успон самих царева Исака Комнина и Константина Дуке у војној хијерархији такође пада у време Мономахове владавине, те Псел није имао разлога да се правда за служење овом цару. Чини се пак да је Мономахова биографија у извесној мери могла бити апологија Псела пред његовим пријатељима, пре свега Константином Лихудом, за сопствени опстанак на двору након њиховог пада. О томе може говорити и његова преписка са Јованом Мавроподом (K–D., ep. 229, 272–274; The letters of Ioannes Mauropous, ep. 51, 149–151), али је хронологија ових догађаја неизвесна, а о разлозима политичког суноврата ове групе не постоји консензус у науци.

[41] Arist. Eth.Nic.1108a. Детаљније о Аристотеловом схватању ироније, које је постало доминантно у хеленистичко и римско доба, *Swearingen,* Rhetoric and irony, 95–131. О Пселовој употреби драматичног двојства εἴρων–ἀλαζών, *Ljubarskij,* The Byzantine irony, 355–360. Иронија увек

Екскурс почиње топосом својственим жанру историје: Псел објашњава да се писања историје подухватио на наговор „многих" да „дела нашег времена не би остала сакривена дубинама заборава". Овај разлог за писање историје стандардна је мотивација још од Херодотовог дела.[42] Потом прелази на објашњавање проблема и страхова због којих је оклевао да се подухвати тог задатка и већ у том другом, самом по себи уобичајеном, кораку искаче из канона и из очекиваног. У Пселовој аргументацији нема лажне скромности и страха пред величином задатка. Он истиче да су га други „оценили дораслим природи задатка" и не пориче њихов суд, додајући да се није уздржавао ни због лењости. Страхови које потом наводи, наизглед увијени у жанровски топос – потреба писања историје, проблеми са којима се аутор суочава, и најзад прихватање задатка – представљају озбиљан логички проблем и жанровски су недоследни, а начин на који их поставља је садржински, иако не формално, дијалектички. Решења која експлицитно даје у току овог екскурса у даљем току аргументације сам обара, чинећи читаво излагање парадоксалним. Тек посматрањем ове дигресије кроз призму другог жанра – дијалога (са самим собом, или са измишљеним, имплицираним читаоцем историје) – и кроз целину шесте књиге (дакле интертекстуално и интратекстуално),[43] може се доћи до логички конзистентног решења постављеног проблема, који је у самој основи парадоксалан. На почетку аутор даје два професионална страха, односно опасности због којих је оклевао да се прихвати писања историје, а потом им додаје и трећи, лични проблем. Ова три проблема назваћемо *три Пселова парадокса*:

1) Страх да не буде оптужен за *измишљање* и прављење *драме*, тако што ће неке догађаје *изостављати*, а друге *мењати* (VI.22);
2) Страх да не буде оптужен да није љубитељ историје већ љубитељ *ружења*, уколико би инсистирао на трагању за *истином* (VI.22);
3) Страх да не покаже *незахвалност* према свом добротвору тако што ће о његовој владавини саставити историју (VI.23).

Први Пселов парадокс:

ἢ γὰρ ὑπερβὰς δι᾽ ἃς αἰτίας ἐρῶ τὰ πεπραγμένα τισίν, ἢ μεταβάλλων ἑτέρως, οὐχ ἱστορίαν ποιῶν, ἀλλα **πλάττων** ὥσπερ ἐπὶ σκηνῆς πράγματα ᾤμην ἁλώσεσθαι. (VI.22.15–19)

има имплицирану публику, која дели ауторове етичке и културолошке вредности и познавање истоветне литерарне традиције из које се црпи, али често, нарочито у субверзивној и потенцијално опасној литератури, читаоце којима иронични слој текста може и треба да промакне (*Booth,* Rhetoric of irony, 123–124; *Muecke,* Irony and the ironic, 39–40). Питање намераване публике је веома сложено, али може се претпоставити да је Псел имао на уму превасходно синхрони аудиторијум цариградске образоване елите (*Reinsch*, Wer waren die Leser, 390–391) .

42 Her.I.1. в. и пример Пселовог непосредног претходника, Лава Ђакона (Leo.Diac., I.1; V.9. и Ане Комнин (Alexias, *ed. Reinsch,* Prol.1).

43 Жанр је суштински интертекстуалан, јер упућује на значења претходно формирана кроз друга дела. Интертекстуалност се не односи само на конкретне референце на друга дела, већ и генералне моделе стварања и рецепције дискурса, у чему жанр игра кључну улогу (*Frow,* Genre, 48).

„Мислио сам да ћу због прескакања нечијих дела, из разлога о којима ћу говорити, или пак мењања, бити оптужен да не стварам историју, већ да **измишљам** као да постављам ствари на сцену."

Жанровско дефинисање историје представљало је проблем теоретичарима позне антике и Византије. [44] То је историчарима давало извесну слободу, али та слобода имала је своја ограничења: најпре у истини, која је онтолошки домен који историја као жанр имплицира,[45] а затим и у унутрашњој логици догађаја, коју је, бар у начелу, морала пратити. Уз сву слободу коју је жанр носио *πλάσμα,* измишљање, фикција, била је сасвим неспојива са истинитом историјом, и, генерално, нешто од чега се зазирало од времена када је Платон избацио песника из своје *Државе*.[46] Као историчар и, пре свега, филозоф, Псел и сам упадљиво инсистира на истини као основном принципу *Хроноīрафије*. Очигледан

---

[44] Најпознатије упутство за правилно писање историје оставио је сатиричар Лукијан из Самосате (II век), уз саркастичну критику савремених историчара (Luc.Hist.Conscr.). Трактат је подељен на два дела – први, у коме Лукијан кроз примере лоших историја показује шта добар историчар треба да избегава (Исто, 8–46), и други, са саветима за писање историје (46–72). Пселови парадокси упадљиво асоцирају на нека од Лукијанових упозорења и чини се да управо константним упућивањем на парадигматског сатиричара даје упутства за читање сопствене ироније. У капуту 22 свог трактата, Лукијан критикује историчаре који поетским језиком и техникама драматизују наратив.

[45] Онтолошки домени су имплициране реалности које жанрови формирају као унапред дату референцу, заједно са ефектима ауторитета и уверљивости који су специфични за одређени жанр (*Frow,* Genre, 19).

[46] Plat.Rep.398a. Поставка Сократовог аргумента против поезије (пре свега трагедије) и сама је суштински парадоксална. Једна од његових кључних теза је коришћење трећег лица у драми, што је додатни корак удаљавања од света идеја (поезија је као таква имитација имитације, а изражавање аутора кроз лик неког другог још га више удаљава од истине). Овај став о поезији сматра се једним од темеља Платонове филозофије. Жанр дијалога, међутим, чини тај аргумент парадоксалним. Управо је технику позајмљену од драме, говор кроз треће лице, Платон употребио за излагање своје филозофије (оправдање дијалога као најбољег медија за изражавање филозофије због важности живе речи и размене идеја, о коме говори *Swearingen,* Rhetoric and irony, 55–94. не потире овај парадокс, јер је преношење разговора у писану реч проблем на који указује и сам Платон). У *Гозби* је чак тенденциозним временским удаљавањем од самог догађаја и мноштвом посредника између учесника гозбе и свог излагања довео у питање поузданост онога што је изречено (Plat.Sym.172a–174a). Сличну неконзистентност изреченог и околности говора примећујемо и у *Федру*, где је Сократова аргументација о бесмртности душе пропраћена низом његових изразито путених поступака (Plat.Phaedrus.60b; 89b. Више о томе *Kaldellis*, The argument, 3). Подозрење хришћанских мислилаца према Платону као истинском ретору и аутору фикције можда је мање парадоксална него што се савременом читаоцу може чинити (*Papaioannou,* Michael Psellos, 89). Жанровску парадоксалност Псел је могао преузети управо од свог највећег узора. Не треба заборавити чињеницу да је од Аристотеловог времена Сократ посматран као парадигматски ирон, што је начин на који Псел себе отворено карактерише (*Ljubarskij,* The Byzantine irony, 355–356) и управо се као аутор-ирон појављује у *Хроноīрафији* (тим питањем се детаљније бавим у својој докторској тези *Михаило Псел и њеīови јунаци. Сīудија личносīи „Хроноīрафије" Михаила Псела*, која је још увек у изради). Чини се да су намерна обмана као начин долажења до истине и недокучивост аутора кроз дело главни постулати које је писац *Хроноīрафије* преузео од свог омиљеног филозофа. Тешко је рећи ко је боље „схватио" Платона, Псел или савремени теоретичари, али је његово схватање узора важно за наше разумевање његове филозофије. (Детаљније о Пселовој филозофији и његовом односу према Платону *Kaldellis*, The argument; о ауторском ја, или мноштву аутографа које је Псел оставио *Papaioannou,* Michael Psellos)

одговор на први парадокс био би да је оптужба за изостављање и измишљање неоснована, да он у наставку реченице не најављује да ће говорити о разлозима прећуткивања. Штавише, на другом месту у шестој књизи налазимо необично и блатантно признање прећуткивања. Након опсежног екскурса о сопственом образовању (VI.36–45), чији се литерарни узор, како је показао Калделис може тражити у Сократовој интелектуалној аутобиографији у Платоновој *Одбрани Сократовој*,[47] Псел налази за сходно да ову историји непримерену периавтологију оправда, бранећи се од још једне потенцијалне оптужбе и објашњавајући да „све слаже заједно зарад следа логоса" (VI.46.12–13). Сврха овог аутобиографског екскурса, фокусираног на ауторову двоструку персону ретора и филозофа, и сама је двострука. С једне стране, лепота говора (реторика) донела му је приступ цару, тако да му, како раније каже (VI.14.10–13) „ништа није било непознато, нити што је јавно постизано, нити што је кришом чињено". С друге стране, и за тему овог рада важније, показивањем свог знања филозофије, увео ју је као валидног сведока, будући да је филозоф у стању да увиди природу функционисања света и да препозна узроке и последице догађаја, што је задатак историчара.[48] Оно што следи је, међутим, отровно признање:

„Ἐπειδὴ οὖν ἐμαυτὸν τούτῳ δὴ τῷ μέρει τῆς ἱστορίας ἀκριβῶς ἀνεβίβασα, ἐρῶ οὐδέν τι διαψευδόμενος· **ἀλλ᾽ εἴ τι μὲν οὐ λεχθήσεται, ἀποκέκρυπται**, τῶν δὲ ῥηθησομένων οὐδέν τι εἴη ἀμφισβητήσιμον *πρὸς ἀλήθειαν*." (VI.46.18–21)

„Пошто сам себе истински убацио у овај део историје, нећу изрећи ништа лажно. **Али ако нешто не кажем, остаће скривено**, а од онога што ће бити речено ништа није сумњиво *у погледу истине*."

Даљи ток излагања, дакле, не иде ка разрешењу, већ ка продубљењу парадокса, али само уколико *истину* схватимо у ограниченом смислу фактографске прецизности. Претежно позитивистичка историографија у првој половини XX века Пселу је замерала управо изостављање важних догађаја, хронолошку и географску непрецизност, узалудно покушавајући да из *Хронографије* екстрахује историјске податке. У другој дигресији о методу (VI.70–73) Псел одговара на ову (потенцијалну) оптужбу, објашњавајући да он у својој историји иде „средњим путем" између детаљних античких историја и сумарних повести својих непосредних претходника. Наводно одговарајући на захтев неименованог пријатеља,[49] он не састављa амбициозну (φιλοτιμοτέραν), већ историју најважнијих ствари (κεφαλαιωδεστέραν), *по сећању* (κατὰ μνήμην, VI.73.). У овом кратком одељку наилазимо на још један мањи парадокс. Наиме, писање о најважнијим

---

47 *Kaldellis A.*, The argument, 127, н. 264.

48 Chron.V.24. *Kaldellis*, The argument, 103–104.

49 У науци се генерално претпоставља (без много основа) да је у питању Лихуд. Ефтимија Пич је указала на могућност да не постоји наручилац *Хронографије*, већ да је то топос који Псел употребљава да би се оградио и прикрио своје намере у састављању дела (*Pietsch,* Die *Chronographia* des Michael Psellos, 53, н. 93).

стварима и писање по сећању два су сасвим различита приступа у стварању историје. Одговор се поново налази у сократовској иронији: Псел истицањем да пише по сећању умањује утисак о тенденциозном састављању дела, дајући сасвим супротно решење неколико редова раније, слично као у VI.21 када (свесно неубедљиво) покушава да увери читаоца да је дигресија о жанровима дигресија његове мисли, а не важна поставка основних принципа писања.

Шта су те „главне ствари" које је он сматрао вредним убацивања у своју историју? За одговор на то питање неопходно је осврнути се на наслов *Хронографије* и њен карактер. „Χρονογραφία πονηθεῖσα τῷ πανσόφῳ μοναχῷ Μιχαὴλ τῷ ὑπερτίμῳ, **ἱστοροῦσα τὰς πράξεις τῶν βασιλέων**" (Prol.1–2). Било да је овај предговор написао сам Псел или преписивач *Хронографије*, он сликовито сведочи о њеном карактеру: то је у правом смислу *историја царева*. Специфичност Пселовог историјског дела, која прати тенденције историографије које се јављају већ у претходном столећу, јесте фокус на *карактерима* царева, који у *Хронографији* нису само хронолошка окосница догађајне историје, већ централна тема дела.[50] Сви догађаји које описује имају за циљ да расветле карактер владара (и, изузетно, других актера историје), по угледању на Плутарха. Слично је и са Мономаховом биографијом: епизоде из његове владавине изабране су тако да осликају царев ἦθος.[51] Избор тих епизода је стога врло индикативан. У табели бр. 1 дат је сажет преглед главних тематских целина у шестој књизи. Поред неколико великих догађајних целина (царева афера са Склиреном, устанци Георгија Манијакиса и Лава Торникија, напад Руса на Цариград, завере на двору, смена Лихуда, Пселово замонашење), Псел даје и читав низ вињета са двора, епизодних прича (διηγήματα), које читаоцима треба да дају слику Константиновог карактера из позиције инсајдера какав је био Псел. У првом делу анализираног другог методолошког екскурса (VI.70), који се може назвати и „дигресија о дигресијама", аутор објашњава место које овакве приче о „тривијалностима" (σμικρολογεῖσθαι καὶ λεπτολογεῖν) имају у историји. Оне јој у основи не припадају, али „пошто историја нема јасне границе" (!) дозвољено је скретати са главне теме наратива, уз неопходност брзог враћања на главни пут и неопходни услов да све (као и његова интелектуална аутобиографија) тече ка теми, односно да има улогу у ономе што је главна сврха наратива.

На два места (VI.143; VI.150) Псел прави експлицитну дистинкцију између διήγησις, главног наратива и διήγημα, епизодног приповедања, осврћући се на своје бројне дигресије и правдајући их.[52] Ова оправдања налазе места у ширем

---

[50] *Любарский,* Михаил Пселл, 189–229 *Хронографију* (не сасвим оправдано) дефинише као Kaiserchronik, док *Lauritzen,* The Depiction of character свој закључак насловљава *Unparalleled lives* (193–206) истичући тиме једну од најважнијих разлика између Псела и једног од његових важних узора, Плутарха, али и биографски карактер *Хронографије*.

[51] Детаљније о Пселовој употреби овог појма и других сродних термина у *Хронографији*, *Kaldellis*, The argument, 23–28.

[52] Ретори друге софистике праве разлику између διήγησις (приповедања) и διήγημα (епизодног приповедања). Афтоније објашњава однос између ова два као однос епа и епилија (еп је

контексту дворског наратива у другом делу шесте књиге који сачињавају приповест о заверама на двору (VI.132–155), смрт царице Зое (VI.156–160) и коначна карактеризација цара Константина (VI.161–190), у коју је уметнут и последњи екскурс о методу (VI.161–163). Специфичност овог дела приповести, за разлику од претходног, фокусираног на догађаје којима се традиционално бави историографија (побуна Георгија Манијакиса (VI.74–89), напад Руса (VI.90–98) и устанак Лава Торникија (VI.99–123)) јесте управо у обиљу епизодичних екскурса о тривијалностима, које је окарактерисао као неприпадајуће историји, али, имплицирано, неопходне за целину наратива. Први пут разлику διήγημα–διήγησις прави након описа једне од гротескних представа Романа Воиле (дворанина и царевог најближег сарадника који је централна личност тог дела наратива) – комедије коју је овај извео са извесним евнухом који му је наводно украо коња, због чега је пробудио цара у сред ноћи (VI.142–143). Епилог те епизоде, као и многих других из Мономахове биографије, јесте неразумно расипање државних финансија на актере представе. Закључујући ту мини-епизоду, Псел објашњава да би, *да не састравља*[53] историју озбиљних догађаја (σπουδαίων), већ тривијалних и неозбиљних (φλυάρων καὶ ἀσπουδάστων), могао да дода још много оваквих прича (**διηγήματα**), али да мора редом да изложи свој (главни) наратив (ὁ δέ γε λόγος τὰ ἑξῆς **διηγήσεται**). Оно што следи, међутим, наставак је тривијалности, овог пута из женских одаја, Воилиних представа пред царицама (VI.144) и низа гротескних сцена (трагикомична сцена суђења због завере (VI.147–150), комичне представе његове афере са царевом љубавницом (VI.151–155)). Након завршетка приповести о Воили, Псел поново обећава повратак на тему (πολλὰ τῶν ἐν μέσῳ τῆς ὑποθέσεως τῆσδε παραλελοιπώς, αὖθις εἰς ἐκεῖνον ἄνειμι, VI.156), да би већ у следећој реченици најавио још један екскурс, о карактеру и смрти царице Зое (καὶ πρῶτον γε τὸν περὶ τῆς βασιλίδος Ζωῆς ἀποδοὺς λόγον). Још једном најавивши повратак на наратив о цару (ἐπὶ τὸν βασιλέα αὖθις ἐπάνειμι, VI.161), скреће у дигресију о методу и разлици између историје и енкомија (VI.161–163), тако више пута свесно кршећи постулат неопходности брзог повратка на тему који је на почетку поставио. Обећавајући једно, а чинећи друго, он скреће пажњу читалаца на поруку коју тиме оставља, све време се иронично поигравајући са сопственом дигресивношћу.

„Главни наратив" коме се Псел коначно враћа након свих екскурса и сам је испуњен епизодним причама (нпр. о цару на суђењу, VI.170–172), али и открива, кроз још један парадокс, пишчеве праве намере у састављању историје. „Што се тиче цареве *јавне делатности* (τῶν μὲν οὖν δημοσίᾳ πεπραγμένων), то препуштам многима који *о таквим стварима желе да извештавају* (λογογραφεῖν), а што се тиче *приватних (тајних?) ствари* (τῶν ἀπορρήτων) један мали део желим да откријем" (VI.167.1–5) – у питању је „двосмислена похвала" цара, која се претвара

цела Илијада, епилиј је опис Ахиловог штита, Rhetores graeci I, *ed. Walz,* 60–61). За употребу ове дихотомије у нарацији Ане Комнин, *Вилимоновић,* Структура и особине „Алексијаде", 36–39.

[53] Поново, као и у случају дихотомије историја–енкомиј, Псел парадокс почиње каузалном реченицом.

у покуду, за строге казне онима који би увредили Бога. Из овога постаје јасно да оне „озбиљне ствари” којима се баве историчари **уопште нису сфера Пселовог интересовања**. Према Плутарховом принципу, он бира оне догађаје и поступке који највише говоре о владаревом карактеру. Тривијалне епизоде заправо *јесу* наратив и тема Константинове биографије, јер су то ствари каквима се цар бавио. Избором догађаја Псел себе и своје дело свесно издваја из историографске традиције. Кроз низ трагикомичних епизода он заиста поставља *сцену* двора, са низом бурлескних ликова који кроз шесту књигу пролазе. *Позоришни* карактер[54] актера Константинове биографије, а пре свих Романа Воиле, чија је приповест посебно богата сликовитим сценама, доприноси том утиску. Терминологија коришћена за опис Воиле и царевог односа са њим такође је позоришна – дворанина Псел конзистентно назива глумцем (ὑποκριτής) и понекад драматургом (σκηνουργός).[55] У биографији Константина Мономаха, кроз историјски жанр, и још више кроз намерна и тенденциозна одступања од њега, Псел ствара изузетну драму декаденције, веома налик једном Шекспиру или, можда више, Молијеру. Управо у томе лежи она *πλάσμα* из првог парадокса.[56] Афтоније Софиста дели епизодно приповедање на драмско, историјско и политичко, а Пселове διηγήματα у шестој књизи најбоље би се уклопиле у прву врсту, за коју ретор даје пример (причу о ружи и љубави Афродите и Адониса).[57] Драмско епизодно приповедање је, објашњава Афтоније, „**оно измишљено**” (δραματικὸν μὲν **τὸ πεπλασμένον**). У крајњој инстанци, из Пселове перспективе, није битно шта је он измислио или преувеличао (сасвим је јасно да је његов Воила сасвим искарикиран лик).[58] У његовој поставци ствари, истина као главни циљ историје није повређена – а та истина је у царевом карактеру и карактерима људи који су га окруживали, као и општој атмосфери на двору.

***Други парадокс*:**

ἢ **τὸ ἀληθὲς** ἐκ παντὸς τρόπου θηρώμενος ἀφορμὴ σκώμματος τοῖς φιλαιτίοις γενήσεσθαι, καὶ **οὐ φιλίστωρ, ἀλλὰ φιλολοίδορος νομισθήσεσθαι**. (VI.22.17–20)

„Или да ћу ловећи истину на сваки начин постати предмет шале онима који воле да оптужују, и сматран, не љубитељем историје, већ љубитељем ружења.”

---

54 *Genette G.,* The Architext, 67 прави разлику између начина, модалитета (mode) и жанра, односно „тона” који читалац на егзистенцијалном нивоу „осећа” читајући дело (попут готичког трилера, или пасторалне елегије). У том смислу би се о шестој књизи *Хронографије* могло говорити као о *драматичној* историји.

55 ὑποκριτής/ὑποκρίνομαι: VI.140.8; VI.143.4–5;10;11; VI.144.11; VI.145.9;13; VI.148.5–6; VI.155.1. σκηνή/σκηνουργός: VI.141.9; VI.143.7–8; VI.146.18; VI.147.5. δρᾶμα/δραματουργός: VI.148.5; VI.149.11;16–17.

56 Лаурицен уочава да Псел користи плазму, али је ограничава на постављање хипотетичких ситуација (нпр. *шта би било да* су Бугари напали док је Михаило Пафлагонац још увек био доброг здравља), *Lauritzen,* The Depiction of character, 132–136.

57 Rhetores graeci I, *ed. Walz,* 60–61.

58 Скилица даје слику Романа Воиле као способног државника (Ioannis Scylitzae, *ed. Thurn*, 473), а тестамент његовог сродника Евстатија Воиле (*Lemerle,* Le testament d’Eustathios Boïlas) супротставља се Пселовим тврдњама о његовом незнатном пореклу.

Други страх који Псел изражава парадоксалан је у својој суштини, што је приметио и коментатор италијанског издања *Хроноīрафије*.[59] Како је *ружење* оно што произлази из трагања за *исшином*, иако је на више места нагласио снажну везу истине и историје? Постављањем једноставног силогизма закључак се сам намеће:

Премиса А: Псел као историчар беспоштедно трага за истином.

Премиса Б: ако буде беспоштедно трагао за истином биће оптужен за ружење цара.

Закључак: *исшиниша исшорија* Константинове владавине мора бити ружење, односно псогос. Другачије речено, **историја** о Константиновој владавини, уколико претендује, као што би морала, да буде **истинита**, не може бити ништа друго него **ружење**, јер, имплицирано је, *Псел нема ништа добро да каже о овом цару*.

Избор догађаја из владавине Константина Мономаха о томе сликовито говори. Сви они су усмерени ка показивању Мономахове неспособности и несхватања владарског позива. То нас доводи до са овим повезаног трећег и најкомплекснијег Пселовог *личноī* парадокса.

***Трећи парадокс*:**

Καὶ μάλισθ᾽ ὅτι περ ἐν πολλοῖς τοῦ αὐτοκράτορος Κωνσταντίνου καθάψεσθαι ᾔδειν, ὑπὲρ οὗ αἰσχυνοίμην ἄν, εἰ μὴ πᾶσαν εὐφημίαν τούτῳ συνεισενέγκαιμι ... Διὰ τοῦτον γοῦν ἐγὼ τὸν ἄνδρα τὴν ἱστορίαν ἀπεπεμπόμην ἀεί. (VI.23.2–4;8–9)

А нарочито зато што сам знао да ћу за многе ствари морати да прекорим цара Константина, према коме бих био посрамљен ако му не бих доприносио само похвалом за све ... Због тога сам се, дакле, увек уздржавао да саставим историју о том човеку.

Углавном је прихваћено решење да овај отклон представља апологију за критику добротвора и човека за кога је написао многе похвалне говоре. На то се и сам осврће, правећи разлику између историје и енкомија, што надаље постаје централна тема овог екскурса, и објашњавајући како је састављао дела различитог жанра (VI.25–26). То би могло бити прихватљиво решење да Псел овај парадокс не продубљује двоструко у пасусу који се налази између ове две апологије, и то користећи алузије на два истинита и *њеīова* жанра par excellence – филозофију и историју. Због важности овог пасуса за целокупан аргумент шесте књиге *Хроноīрафије* и Пселове ироничне употребе жанра, цитираћу га у целости:

1. Εἰ γὰρ καὶ φιλοσόφῳ ἀνδρὶ καταπεφρόνηται πᾶν τὸ ἐνταῦθα περιττὸν καὶ περίεργον, καὶ ὅρος αὐτῷ τῆς ζωῆς ἡ τῶν ἀναγκαίων τῇ φύσει περίληψις, τὰ δ᾽ ἄλλα προσήρτηται ἔξωθεν τῇ τοιαύτῃ ζωῇ, ἀλλ᾽ ἐμοὶ οὐ διὰ ταῦτα ἀγνωμονητέον τῷ ὑπερβαλλόντως τετιμηκότι καὶ ὑπὲρ τοὺς ἄλλους ὑψώσαντι. (VI.24. 1–6)

---

[59] Michele Psello Imperatori di Bizanzio I, comm. *Criscuolo,* 391, н.54.

Иако филозофски човек ӣрезире све шӣо је сувишно и ӣреӣерано, и за њеīа је сврха живоӣа да схваӣи оне сӣвари које су ӣо ӣрироди неоӣходне, а све друīо осӣавља ван ӣаквоī живоӣа, ӣо ми не дозвољава да будем незахвалан ӣрема ономе ко ме је наīрадио највећим ӣочасӣима и уздиīао изнад осӣалих.

2. Τὸ μὲν οὖν βουλόμενόν μοι ἢ ἐν τοῖς κρείττοσι λόγοις ἐκείνου μεμνῆσθα, ἢ σεσιγῆσθαι τὰ ἐκείνου εἰ μὴ ἀπὸ τῆς κρείττονος ὥρμηνται ὑποθέσεως. ἀλλ᾽ εἰ μὲν προθέμενος τὸν ἐκείνου βίον ἐγκωμιάζειν, εἶτα τὰς τῶν κρειττόνων ἀφεὶς ἀφορμὰς, τὰς τῶν χειρόνων ὑποθέσεις ἐφαινόμην συνειλοχώς, κακοηθέστατος ἂν εἴην, ὥσπερ δὴ ὁ τοῦ Λύξου τὰ χείριστα τῶν Ἑλλήνων ἐν ταῖς ἱστορίαις παραλαμβάνων. (VI.24. 6–13)

   Моја је жеља или да се њеīа сећам у најӣохвалнијим īоворима или да ӣрећуӣим сва њеīова дела која нису инсӣирисана највишим моӣивима. Али ако бих се ӣрихваӣио сасӣављања енкомија за њеīов живоӣ, и онда избацио све ӣримере доброī и сакуӣио да ӣокажем ӣримере лошеī, био бих злонамеран, као син Ликса (Херодот, прим. аут.), *који је најīора дела Хелена ӣреузео у својим* Историјама.

На први поглед ово би могло деловати као стандардни реторички украс византијске литературе и празно разметање сопственим образовањем у контексту прављења дистинкције између историје и енкомија. Међутим, ако пођемо од претпоставке да византијски аутори нису просто убацивали културолошке референце које су им падале на памет без посебне сврхе и намере, читав пасус делује потпуно апсурдно. У каквој су вези филозофски презир према сувишном и незахвалност према доброчинитељу? Зашто би Псел говорио о томе *какав би био када би* чинио нешто што не чини? У даљем тексту аутор објашњава разлику између историје и енкомија, наглашавајући да се два жанра не разликују у теми (ὑπόθεσις), већ у сврси (σκοπός; VI.25.5–6), при чему је владајући принцип (τὸ κράτιστον) историје истина (VI.26.4). Овим двема категоријама, међутим, он суптилно додаје и трећу – поругу (ψόγος), односно оптужбу (κατηγορία), појмове које овде употребљава синонимно. Псел наглашава да није лагао у својим енкомијима Константину (VI.25.8–9), додајући да је „другима промакло оно што је чинио". Да би то појаснио, обавештава нас како је састављао енкомије: за разлику од већине (оних којима је његова техника промакла), који не знају чисто ни да хвале ни да куде (οὔτε ψέγειν καθαρῶς ἴσασιν, οὔτε εἰλικρινῶς ἐπαινεῖν), збуњени неминовном мешавином добрих и лоших особина, он за потребе енкомија:

ἀφεὶς μὲν τὰ χείρονα, ἀφαιρούμενος δὲ τὰ κρείττονα, ξυναρμόζω ταῦτα κατὰ τὴν οἰκείαν τάξιν καὶ ξυγκολλῶ καὶ διὰ μιᾶς τῆς ἀρίστης ποιότητος ἐξυφαίνω τὴν εὐφημίαν. (VI.25.16–19)

Избацујући лоше и узимајући оно шӣо је добро, ӣо слажем и леӣим ӣо соӣсӣвеном реду и од најбољеī квалиӣеӣа ӣлеӣем ӣохвалу.

Излагање завршава обећањем да неће лагати ни у историји и да ће „водити рачуна да ми злонамерни језици не замере да оптужујем где треба да хвалим. Јер ово није оптужба, нити памфлет, већ истински историја” (εὐλαβούμενος μή με λοίδορος γλῶσσα αἰτιάσαιτο, ὅτι εὐφημεῖν δέον κατηγορῶ. ἀλλ᾽ οὐ κατηγορία τοῦτο, οὐδὲ γραφή, ἀλλ᾽ ἀληθῶς ἱστορία; VI.26.5–8).

Псел се поново на исту тему враћа у другом методолошком екскурсу, говорећи о „тривијалностима” којима нема места у историји (а којих је, како смо видели, његова историја пуна). Одмах, међутим, правда своје наративне технике:

Εἰ δ᾽ αὐτὸς ἐνιαχοῦ τοιούτοις ἐχρησάμην οἷς ἀποτρέπομαι μὴ κεχρῆσθαι τοὺς ἱστοροῦντας, θαυμάζειν οὐ χρή· ὁ γὰρ τῆς ἱστορίας λόγος οὐχ οὕτως ὥρισται, ὡς ἀπεξέσθαι πέριξ παντάπασιν, ἀλλ᾽ ὅπη παρείκοι καὶ διεκδρομάς τινας ἔχειν καὶ παρεκβάσεις. (VI.70.9–13)

Ако сам на неким местима и сам користио оно што не припада историјском казивању, не треба се чудити. Историјски наратив није тако ограничен да се држи подаље од околних (начина нарације, прим. аут.), већ дозвољава и нека прекорачења и дигресије.”

Одговор на то који су то „околни жанрови” дао нам је нешто раније, објашњавајући да тривијалности нису својствене историји већ:

ἢ καταιτιωμένων, εἰ φαῦλα τὰ σμικρολογούμενα εἴη, ἢ ἐγκωμιαζόντων, εἰ τόπους ἐγκωμίων ἐπέχοιεν. (VI.70.7–9)

„или оптужби, ако су тривијалности лоше, или похвали, ако садрже теме енкомија”.

Карактер тривијалних епизода у шестој књизи *Хронографије*, како смо видели, упућује на то да се његова историја додирује са оптужбом, упркос чињеници да је то експлицитно порекао у првој методолошкој дигресији. У том контексту постаје јасно поређење са *сином Ликса*, парадигматским историчарем на кога упућује на самом почетку, у излагању мотивације за писање историје.[60] У енкомијима је избацивао најгора дела и узимао најбоља. Насупрот томе не стоји историја, већ псогос, и избор најгорих ствари и избацивање најбољих управо је оно што је он урадио састављајући Мономахову биографију. **Супротстављањем историје и енкомија, с једне, и енкомија и псогоса, с друге стране, долази се до закључка да Пселову историју треба схватити као псогос (или оптужбу), који је потврђен целином шесте књиге у којој позитивних дела Константина Мономаха заправо и нема.** Заокруживање аргумента алузијама на Херодота показује перспективу историчара из које он то чини.

[60] Херодотова злоба постала је пословична због утицајног Плутарховог трактата *De Herodoti malignitate*, у коме Плутарх оптужује историчара да је варварофил, и да је изабрао да опише најгора дела Хелена у својим *Историјама*, због приче о издаји Беоћана. (Plut. De Herod.)

Истина као τὸ *κράτιστον* историје тиме није нарушена, што је имплицирано даљим током аргументације у првом екскурсу (VI.26–27). Псел ту даје етичко оправдање незахвалности према доброчинитељу у тези да ниједан владар не може задржати исти, добар пут током читаве своје владавине. Није необично, објашњава аутор, што цареви, чији је живот као узбуркано море, увек у потресима, нису и не могу бити овенчани само добрим делима. Оно што их чини добрима или лошима јесте *оно што је њихова доминантна карактеристика* (VI.26.11–13). У случају Константина, како ће рећи одмах по завршетку ове дигресије, доминантна карактеристика је несхватање природе царске власти, што Псел веома често изражава кроз алегорију о царевом погледу на улазак у палату као на *усидрење у луку* и *спас од невоља и немира*.[61] Коришћењем метафоре *немирног мора* за власт, направљена је јасна супротност између онога што царевање *јесте* и онога што је Мономах *мислио да оно јесте*, на тај начин на самом почетку оцртавајући доминантну особину што, не случајно, писац наглашава као тему свог дела. Дакле, једноставније речено, **Псел бира догађаје који оцртавају доминантну црту царевог карактера, пишући *истиниту* историју, која стога мора бити ружење, односно псогос или оптужба, због тога што та доминантна црта *јесте* – несхватање озбиљности царског положаја.**

Трећи Пселов парадокс тиме, међутим, није решен. Чињеница да је увидео да и сви други владари имају негативних особина не оправдава га за састављање историје свог добротвора, за кога није нашао ниједну позитивну карактеристику. Зашто, схвативши то, аутор из захвалности није одустао од састављања историје? Експлицитан одговор на то питање не налазимо у опширним екскурсима о методу, а ово етичко оправдање показује се као лажно у контексту састављања оптужбе. Штавише, у пасусу 24 он експлицитно пориче да му изузеће дају филозофија (која презире све што је непотребно, а склоност претеривања једна је од најважнијих карактерних црта које аутор приписује цару), и историја, како је показала алузија на *злонамерног* Херодота. Трагање за истином, дакле, није довољно оправдање за оптужбу против Константина. Који је мотив Псел онда могао имати? Одговор на то питање излази из домена жанра и аутор га даје кроз интратекстуалне референце, на семантичком плану.

ἀγνώμων γὰρ ἂν εἴην καὶ πάντη ἀλόγιστος, εἰ μὴ ὧν ἐκεῖθεν τὰ μὲν ἐν αὐτοῖς ἔργοις, τὰ δὲ **εἰς ἀφορμὴν κρειττόνων ἔσχηκα**, πολλοστόν ἀντιδοίην μέρος, τὴν διὰ τῶν λόγων ἐυγνωμοσύνην. (VI.23.4–8)

Наиме, незахвалан бих и сасвим неразуман био када не бих овде њему, који ми је и делима, и тиме што је био ***узрок најузвишенијег за мене самог****, узвратио у далеко мањој мери, изражавајући захвалност речима.*

Ова реченица налази се у центру оправдања за незахвалност према Константину, уметнута између двапут поновљеног става да се уздржавао од писања

[61] Нпр. VI.72.2, где и сам наглашава како „често” на тај начин говори о цару.

историје знајући да би морао да напада овог цара (2–4) и да открије ствари које би требало да остану скривене (8–11). Додатан разлог против, са којим наставља аргументацију, јесте очекивано неповерење публике у његову причу, тиме што

Καὶ ὃν **ὑπόθεσιν εἰς λόγους ἔσχηκα κρείττονας**, τοῦτον **εἰς χείρονας κτήσασθαι ἀφορμήν** (VI.23.12–13)

И онога ко је у говорима био предмет похвале, учиним предметом покуде.

Ради указивања на важност термина κρείττων у Пселовој свеукупној аргументацији, даћу табеларни приказ фреквентности употребе и дијапазона значења синтагми у којима их аутор употребљава у овом екскурсу:

Табела 2: фреквенција и семиотички распон употребе термина κρείττων

Место	**Синтагма**	**Значење**	**Антиномија**
VI.23.6	ἀφορμὴ κρειττόνων	узрочник најбољих ствари	
VI.23.13	ὑπόθεσις εἰς λόγους κρείττονας	предмет похвалних говора	ἀφορμὴ χείρων
VI.24.6–7	λόγοι κρείττονες	похвални говори	
VI.24.8	κρείττων ὑπόθεσις	исправна мотивација	
VI.24.9–10	ἀφορμὲς κρειττόνων	објекти похвале	χειρόνων ὑποθέσεις
VI.25.11–12	κρείττονες πράξεις	добра дела	χείρονες πράξεις
VI.25.17	τὰ κρείττονα	добра дела	τὰ χείρονα
VI.27.12	τὸ Κρεῖττον	Бог	
VI.28.7	τὰ κρείττονα	добра дела	

Овако упадљиво инсистирање на одређеном термину позива на опрез у читању и тумачењу византијских текстова, нарочито веома прецизног и образованог Псела. Придев κρείττων/κρεῖττον, компаратив придева ἀγαθός, у основи има значење бољи, виши, снажнији, моћнији. У хришћанском дискурсу, међутим, добио је читав корпус нових значења, на првом месту означавајући моралну супериорност, оно што долази од бога, а супстантивирано (τὸ κρεῖττον), бога самог или више стање, избор божанског пута.[62] У том смислу се често користи за монашки живот, нарочито у синтагми *виши живот* (κρείττων ζωή) и управо

62 A patristic Greek lexicon, *ed. Lampe G. W. H.*, 777.

то значење преовладава у *Хроноīрафији*.[63] Епизода у којој се термин поново појављује фреквентно, овог пута у само једном значењу, закључује шесту књигу *Хроноīрафије*: у питању је Пселово замонашење. Аутор најпре најављује да ће тема излагања бити његов преображај у *виши живоū* (**ὑπόθεσις** τῆς ἐμῆς ἐπὶ **τὸν κρείττονα βίον** μεταποιήσεως, VI.191.9–10). Описавши укратко своје пријатељство са двојицом најдражих пријатеља (по свему судећи Јованом Мавроподом и Јованом Ксифилином),[64] њихов улазак на Мономахов двор и проблем цареве променљивости и несталности њиховог положаја (192–193), Псел објашњава да је управо та мука оно што је сву тројицу потакло ка *вишем живоūу* (τοῦτο τὸ πάθος ἐπὶ **τὴν κρείττονα ζωὴν** ἡμᾶς μετεσκήνωσεν, VI.194.2). Потом даје детаље о Ксифилиновом бекству у манастир, које је он следио, *ūреūварајући се* (μεταπλάττω) да је болестан и да је изгубио разум, али да у луцидним моментима говори о преласку у *виши живоū* (**τῆς κρείττονος** ἐρῶ καὶ ὑψηλοτάτης **ζωῆς**, VI.197.9). Томе следи (вероватно претерано) царево инсистирање на Пселовом значају за њега, молбе и претње којима је покушавао да га задржи на двору, али на које је филозоф остао глув, јер му је више значио пријатељ који га је предухитрио у прихватању *вишеī живоūа* (ὁ προλαβὼν καὶ **τὴν κρείττω** προαρπάσας **ζωήν**, VI.198.10–11). На крају аутор истиче како је одолео свим покушајима убеђивања (**κρείττων** πάσης ἐγεγόνειν πειθοῦς, VI.199.10), а потом правда дуг екскурс о себи самом. Улога ове дигресије, како каже, јесте да покаже променљивост цареве нарави, која је натерала њега и његове пријатеље да претпоставе *виши живоū нижем* (**τὴν κρείττονα ζωὴν τῆς χείρονος** ἠλλαξάμεθα, VI.200.5–6).

Вешто користећи вишезначност термина κρείττων, Псел доводи своју иронију до врхунца. Пошто је директно оптужио цара Константина за сопствено замонашење, трагичан догађај који је зауставио његову политичку каријеру којом се толико поносио, питање незахвалности постаје лажан проблем. Оптужба коју је против цара саставио, напротив, сасвим је прикладан одговор на незахвалност потоњег, или, како је сам Псел то изразио „узвратио му у далеко мањој мери, изражавајући захвалност речима". Пселова књижевна освета цару који га је послао у манастир јасно се види из његовог наратива, али се сматрало да је он то покушао да прикрије. Чини се да је, напротив, Псел *за оне који желе да чују*, изнео освету као валидан мотив свог писања. Како се та *оūворена* лична освета уклапа у пишчев, како се чини, сасвим искрен филозофски програм дела, са *исūином* као заједничким циљем историје и филозофије?[65] На једном месту он

[63] Монаштво: II.5; IV.52 IV.53; IV.55; VI.191; VI.194; VI.197; VI.199; VI.200; VIa.10; VII. 79; VII. 81; VII. 82 (алузија на Исаково прихватање монашког позива). Бог, божанско, натприродно: II.5; III.6; IV.30; IV.52; V.28; V.32; VI.67; VI.97; VI.98; VI.101; VI. 158; VI. 167; VI.183; VIa.18; VII.40; VIIa.23; VIIb.4; VIIb.11.

[64] Овакву идентификацију образлаже Д. Дел Корно у коментару на *Хроноīрафију* (Michele Psello Imperatori di Bizanzio I, comm. *Criscuolo,* 415–416. н. 496). Ф. Лаурицен предлаже идентификацију једног од пријатеља са Христифором Митиленским, али аргументација коју даје о вези Псела, Митиленског и Мавропода потпуно је неоснована (*Lauritzen*, Christopher of Mytilene's parody).

[65] Историја и филозофија као *исūиниūи жанрови* фигурирају у шире схваћеној западној књижевности од хеленских времена до данас (*Frow,* Genre, 87–123).

говори о томе како историчар треба да буде непристрасни судија, не водећи рачуна о лошим делима која му је учинио добар цар, или о добрим поступцима које је претрпео од лошег василевса. Ова препрека се лако да превазиђи – принудно замонашење је лоше поступање *лошеī* цара, те проблема у том смислу нема, али мрља на Пселовој објективности остаје. Одговор треба тражити у другој програматској линији његовог дела и његове политичке филозофије, и самој, свесно или несвесно, потеклој из личних фрустрација. Метанаратив *Хроноīрафије* је незахвалност царева према добрим саветницима. Стога се оптужба коју он *лично* доноси против цара заправо преноси на највиши могући ниво и оптужба је за оно што је „највећа болест царева", како је оглушавање о савете окарактерисао у седмој књизи,[66] те стога Псел ту поступа као *нейрисшрасни и нейодмишљиви судија*. Константинова смрт један је наративни начин на који је он за ово дело кажњен, пошто је доведена у директну везу са ауторовим одласком са двора.[67] Читава његова биографија је друга, већа и озбиљнија казна. Казна којој је Псел и тужилац и оштећени и судија.

Post scriptum: Како сасшавиши йохвалу?

Нисам лаīао у енкомијима Консшаншину, обавештава нас Псел у сред свог замршеног екскурса. Из тога, како се чини, следи да тај основни принцип историје дели и епидеиктика, али да је једина разлика, како нас даље обавештава, у избору материјала. Наиме, састављајући похвале овом цару, он је бирао најбоља дела и остављао по страни она лоша, док је у историји, како је показано, чинио управо супротно. Која су и каква то добра дела цара који није учинио ништа достојно владаоца? На који начин Псел онда говори истину и у историји и у похвалним говорима? Одговор на ова питања расут је дињем шесте књиге *Хроноīрафије*, а нарочито у њеном финалном делу који доноси оцену владавине Константина IX.

Тезу о избору најбољих дела као задатак енкомијастичара Псел понавља уводећи у њу финалну карактеризацију цара (VI.161–162). Ту добијамо и даље појашњење овог метода: добром ретору је довољан и један пример врлине да напише енкомиј, **а чак и лоша дела може софистичким вођењем преобразити у похвалу**. Овом уводу следи поновни осврт на немогућност идеалног пута у животу државника, и ту се Псел позива на неименоване писце који су се посветили писању биографија (из контекста је јасно да је у питању Плутарх) и који су се сусрели са истим проблемом. Необична и сасвим иронична примедба коју потом износи је да се у (Плутарховим) биографијама различитих личности – међу којима су и Александар Велики, Цезар и Август – испоставило да су у њиховим животима доминирале *лоше сшвари*. Ову тезу Псел износи као лажну апологију Константина, у платонистичком маниру – ако су код највећих владара преовладавали лоши поступци и особине, како би тек могло бити код оних који

---

66 VIIb.14.1–4.

67 *Рейајић,* Болести царева, 342–343.

их имитирају? Поређење закључује још једним парадоксом – код Мономаха су доминантни били добри поступци. Вишеструкост парадокса, поново, упућује на крајњу иронију у читању овог пасуса.

Ефтимија Пич је у анализи методолошких екскурса у шестој књизи исправно приметила да након истицања да добар ретор може и лоша дела представити као добра, Псел управо то чини. Читав завршни опис Константина Мономаха написан је као реторичка демонстрација са двоструким обртом – Псел енкомијастички представља цареве мане као врлине, да би их раскринкао кроз διηγήματα, које даје као примере тих двосмислених врлина. То је први ниво практичног *приручника* за реторику који писац у шестој књизи даје.[68]

Други ниво демонстрације је још практичнији и пластичнији, и ту аутор уводи важну измену на лексичком плану: антонимни пар κρείττων–χείρων замењен је двојствима σπουδαῖον–φαῦλον и σπούδασμα– παιδιά. У 173. капуту, Псел објашњава својим читаоцима *шта би урадио ретор*, реконструишући читав стваралачки процес, наводно без перспективе конкретног владара и сасвим генерички. Почиње од наглашавања да је цар своје време савршено делио на озбиљне ствари (σπούδασμα) и на забаву (παιδιά). Потом *би* рекао да су његова озбиљна дела сама себи украс, те да се стога тиме неће бавити, већ ће се окренути његовим начинима забаве и показати какву је *озбиљност* (σπούδασμα) цар и у њих улагао. Из дотадашњег тока излагања и извитоперавања Мономахових врлина, јасно је да је овим имплицирано *да озбиљна дела не постоје*. Наиме, у уводном делу Псел каже да добар ретор *у недостатку* ***озбиљних (σποῦδαιον)*** дела, енкомиј може саставити и од лоших (φαῦλον, VI.161.9–11). Поигравање са двострукошћу значења овог термина, он је показао да за заиста озбиљна, државничка дела Мономаха не може хвалити, јер их овај *није чинио*. Стога је у другом делу наратива, у новом методолошком екскурсу, деноминациони пар κρείττων–χείρων заменио други, погоднији за пишчеву поруку, σπουδαῖον–φαῦλον. За овог неспособног цара једина озбиљна брига је његова забава.

Ту се, међутим, не завршава Пселово поигравање реториком и критиковање Константина. Он се, *како би ретор то учинио*, посветио похвали царевих *παιδιά*, на примеру претварања обичне равнице у ливаду (VI.174). Описани су изузетни трудови владара у набављању материјала, постављању ствари на своје место и надасве експедитивности извршавања пројекта. Оно што из ове похвале, која је већ и сама по себи наличје похвале и иронија, следи, јесте нова иронија: чак и у овој јединој ствари којој се посветио, цар није заиста уложио труд. Већ израсле биљке су донете са неког другог места, грумени земље обрасли травом, чак и птице певачице. Чињеницу да нема правог труда наглашава и у наредном капуту (VI.175), где *ретор* наставља о томе како би се људи дивили

[68] За разлику од првог оваквог екскурса, о коме је било речи у претходној целини, где нема помена извртања истине и после кога Псел директно прелази на критику цара. За подробну анализу ових амбивалентних похвала в. *Pietsch,* Die *Chronographia* des Michael Psellos, 81–83.

чињеници да је на тај начин цар победио годишња доба и *без потребе за мудрошћу земљорадничког стварања*, претварајући јучерашње брдо у данашњу ливаду. Иронији додаје чињеница да цара назива *чудотворцем* и пореди га са Платоновим Демијургом.[69] Ова, на први поглед тривијална епизода не завршава се са крајем екскурса. Псел јој је нашао нову намену у наративу о изградњи Цркве Св. Георгија у Манганама (VI.186). Описујући овај царев поступак, најављен много раније у наративу кроз причу о смрти његове љубавнице Склирене,[70] историчар наглашава да се наспрам до тада описаних амбивалентних (а заправо, сасвим негативних) поступака, подизање ове цркве може окарактерисати као потпуно негативан. У ту крајње негативну парадигму царевих претеривања Псел неочекивано убацује један пасус потпуне похвале *лепоти* грађевине. Лексика тог пасуса позајмљена је из анализиране дигресије о реторици – детаљно су описана блаженства вртова који су овај импозантни комплекс окружили. На тај начин Псел је бриљантном показном вежбом из реторике управио своју критику како на цареву владавину уопште, тако и на овај конкретни поступак, трошење државног новца на изградњу велелепне цркве, оно што је већ у два наврата у претходном току *Хронографије* веома експлицитно осудио.[71] Читаоцима који деле Пселов систем образовања и значења, то би било сасвим јасно. Како је жанр примарно интерпретативна категорија, читалац на самом почетку погађајући на основу свог искуства о чему се ради ствара *прелиминарну генеричку концепцију*, „која конституише све што он надаље разуме, и то остаје тако све док се та генеричка концепција не промени".[72] Уметањем једног жанра у контекст другог, нарочито после експлицитне дистинкције између та два, на којој Псел инсистира, мења се *ситуација* оба текста[73] – похвала у историји губи одлике похвале и истовремено мења хоризонт очекивања од текста у који је убачена.

Поред уопштене критике цара и разобличавања његовог конкретног поступка, историчар–ретор овим важним екскурсом даје још неке важне смернице, које овде могу бити само поменуте, а заслужују веома подробну анализу – смернице за читање *његових* похвалних говора овом цару. Овог питања су се недавно дотакла двојица научника чија разматрања је неопходно узети у обзир:

---

69 За естетску страну Пселове концепције Демијурга в. *Papaioannou,* Michael Psellos, 75–85. У својој реторици Псел често користи мотив Демијурга да опише своју ауторску улогу.

70 Псел објашњава да Константин цркву није подигао вођен *највишим мотивима* (**κρεῖτονα ἀφορμὴν**).

71 Критика градитељске делатности Романа III Аргира III.14–16; Михаила IV Пафлагонца: IV.36–37. Лексика и конструкција ових критика упадљиво су сличне. За анализу Пселове *неверничке доктрине* (impious doctrine), *Kaldellis,* The argument, 67–76. Калделисова теза о Пселовом субверзивном односу према религији и поретку није широко прихваћена, иако су му аргументи солидни и нису оспорени (веома је мало и покушаја оспоравања, најчешће научници заобилазе закључке који се не уклапају у „слику Византинаца"; *Pietsch,* Die *Chronographia* des Michael Psellos, 59–60. једна је од ретких која се полемички односи према Калделисовом аргументу, али недовољно убедљиво).

72 *Hirsch,* Validity in interpretation, 74.

73 *Frow,* Genre, 45–46.

Калделис, који је посматрао у *Хронографији* описан случај „чуда" на гробу царице Зое (које је Мономах желео да искористи за њену, идеолошку или стварну, канонизацију, и које Псел на научној основи објашњава) у поређењу са говором који је сам писац за ту прилику саставио;[74] и Станковић у анализи Пселове употребе термина *тропеофорос* у изузетно ироничном смислу, како у *Хронографији*, тако и у царским говорима, нарочито у говору писаном пригодом подизање Цркве Св. Георгија, који је и сам носио тај епитет.[75] Кршећи правила жанра и константно постављајући изазове пред хоризонт очекивања својих читалаца, Псел склапа сложени наратив користећи технике које му је традиција ставила на располагање. Пишући истиниту историју, у форми низа биографија по угледу на Плутарха, он пред своју публику поставља енкомиј и драму да би изразио ироничност Константиновог портрета и трагикомични карактер његове владавине. За схватање ироније, *онима који желе да чују* поставља основе користећи дијалектику, форму исконског ирона Сократа, оца тог жанра. Псел је могао отворено да каже шта је мислио о Константину, али да је то урадио остварили би се страхови које је изнео на почетку: био би оптужен за измишљање, поругу и незахвалност према добротвору. Платон је сматрао да се истина не може изразити кроз монолог или трактат, јер захтева константно преиспитивање и размену идеја, уочавање логичких грешака у обраћању саговорника.[76] Псел не преузима форму дијалога, страну доминантном дискурсу, већ успоставља дијалог са својим читаоцем, постављајући низ логичких грешака и недоследности које пажљиви читалац треба да примети, оспори и нађе одговор у тексту. На тај начин читалац гради значење заједно са писцем и сам долази до одговора, истине далеко уверљивије од оне коју би Псел непосредно могао изразити. Иронија је за њега начин да изрази своју истину и да се освети човеку који је згрешио према њему и према држави. Убацивање манипулативних жанрова – драме и реторике – у историјски наратив средство је којим иронију изражава.

Ирон византијског XI века вратио је сатиру у књижевност Ромеја на велика врата, утирући пут *Тимариону*, једном дијалогу наредног столећа, али и другим двома припадницима византијске класицистичке историографије, незадовољницима и одбаченима, Ани Комнин и Никити Хонијату. Филозофска нит и умеће с којим се он поигравао жанровима и снажна сократовска црта његове ироније, међутим, неће бити поновљене и превазиђене. То показује и чињеница да му је анонимни аутор *Тимариона* дозволио да у Хаду седи међу великанима, и да је остао једини византијски писац који је ушао у канон реторике, раме уз раме са Демостеном и Григоријем Назијанским. Његова литерарна освета је успела и показала да логос јесте био најбољи пут до бесмртности: док је он остао међу великанима којима је стремио, слика Константина Мономаха до данас је обликована наративом шесте књиге *Хронографије*.

---

74 *Kaldellis,* The argument, 95–97.

75 *Станковић*, Тропеофорос.

76 *Swearingen,* Rhetoric and irony, 79–86.

ЛИСТА РЕФЕРЕНЦИ – LIST OF REFERENCES

Извори – Primary Sources

Annae Comnenae Alexias, ed. *Reinsch D. R., Kambylis A.*, Berlin 2001.

Aristotle's Ethica Nicomachea, ed. *Bywater J.,* Oxford 1894.

Michele Psello, Imperatori di Bizanzio, ed. *Impellizzeri S.,* Vicenza 1984.

Herodotus I, *ed. Goold G. P.,* Harvard–London 1920.

Ioannis Scylitzae Synopsis Historiarum, ed. *Thurn I.,* Berlin 1973.

Le testament d'Eustathios Boïlas (avril 1059), ed.. *Lemerle P.,* Cinq études sur XIe siècle byzantin, Paris 1977.

Leonis Diaconi Caloensis Historiae libri decem et Liber de velitatione bellica Nicephori augusti, *ed. Hasii C. B.*, Bonnae 1828.

How to write history, ed. *Page T. E.,* Lucian VI, London–Harvard 1959.

Menander Rhetor, edd. *Russell D. A., Wilson N. G.*, Oxford 1981.

Michaelis Pselli Scripta minora magnam partem adhuc inedita II. Epistulae, edd. *Kurtz E., Drexl F.*, Milano 1941.

Michael Psellus, The essays on Euripides and George of Pisidia and on Heliodorus and Achilles Tatius, ed. *Dyck A. R.*, Wien 1986.

Miguel Ataliates, Historia, ed. *Pérez Martín I.*, Madrid 2002.

Phaedrus., ed. *Burnet J.,* Platonis opera Oxford 1903.

Republica. ed. *Burnet J.,* Platonis opera Oxford 1903.

De Herodoti malignitate, ed. *Bernadakis G. N.*, Plutarch, Moralia V, Leipzig 1893.

Προγυμνάσματα ретора Афтонија. Припремне вежбе за беседнике, изд. *Јелић В.*, Београд 1997. [Progymnasmata retora Aftonija. Pripremne vežbe za besednike, izd. *Jelić V.,* Beograd 1997.]

Rhetores graeci I–III, ed. *Walz C.,* Stuttgartie 1834–1835.

The letters of Ioannes Mauropous, metropolitan of Euchaita, ed. *Karpozilos A.*, Thessalonike 1990.

Литература – Secondary Works

Alexiou M., Literary subversion and the aristocracy in twelfth century Byzantium: a stylistic analysis of the Timarion (ch. 6–10), Byzantine and Modern Greek Studies 8 (1982/3) 29–45.

Alexiou M., The poverty of ecriture and the craft of writing; towards a reappraisal of the Prodromic poems, Byzantine and Modern Greek Studies 10 (1986) 1–40.

Angold M., The Byzantine Empire 1025–1204. A political history, London–New York 1997.[2]

Bakhtin M., Discourse in the novel, The dialogic imagination. Four essays by Michael Bakhtin, ed. *Holquist M., trans. Emerson C. Holquist M.*, Austin 1981.

Barthes R., The death of the author, Aspen 5–6, преузето са: http://www.ubu.com/aspen/aspen5and6/threeEssays.html#barthes

Booth W. C., A Rhetoric of irony, Chicago–London 1974.

Bowsma W. J., From History of Ideas to History of Meaning, Journal of interdisciplinary history 12/2 (1981) 279–291.

Burke S., The death and return of the author. Criticism and Subjectivity in Barthes, Foucault and Derrida, Trowbridge 1998.

Byzantine books and bookmen, DOK, Washington 1975.

Byzantine Narrative. Papers in honour of Roger Scott, ed. *Burke J. et al.*, Melbourne 2006.

Cambridge history of literary criticism 8. From formalism to poststructuralism, Cambridge 1995.

Cavallo G., Lire à Byzance, trad. *Odorico P., Segonds A.*, Paris 2006.

Clark E. A., History, Theory, Text. Historians and the Linguistic Turn, Harvard–London 2004.

Criscuolo U., Pselliana, Studi Italiani di Filologia Classica 54 (1982) 194–215.

Croce B., Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale. Teoria e Storia, Bari 1908.[3]

Croke B., Uncovering Byzantium's historiographical audience, History as literature in Byzantium. Papers from the Fortieth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, April 2007, ed. *Macrides R.*, Farnham–Burlington 2010.

Derrida J., The law of genre, Glyph 7 (1980) 202–232.

Dickey E., Ancient Greek Scholarship. A guide to finding, reading and understanding scholia, commentaries, lexica and grammatical treatises, from their beginnings to the byzantine period, Oxford 2007.

Dossiers byzantins 1: Pour une « nouvelle » histoire de la littérature byzantine, edd. *Odorico P., Agapitos P.*, Paris 2002.

Fish S., Is there a text in this class? The authority of interpretive communities, Harvard 1980.

Foucault M., The Order of things. An archaeology of the human sciences, London–New York 2002.[2]

Fowler A., Kinds of literature: An introduction to the theory of genres and modes, Oxford 1982.

Frow J., Genre, London–New York 2005.

Genette G., The Architext: An introduction, trans. *Lewin J. E.*, Berkeley 1992.

Hunger H., Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner I–III, München 1978.

Hirsch E. D. Jr., Validity in interpretation, New Haven 1967.

History as literature in Byzantium, Papers from the Fortieth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, April 2007, ed. *Macrides R.*, Farnham–Burlington 2010.

Hussey J. M., Michael Psellus, the Byzantine Historian", Speculum 10/1 (1935) 81–90.

Jauss H. R., Literary history as a challenge to literary theory, Toward an aesthetic of reception, Minneapolis 2005.[7]

Jenkins R. J. H., Hellenistic Origins of Byzantine Literature, Dumbarton Oaks Papers 17 (1963) 37–52.

Јовановић М., Историографија и криза, Криза историје. Српска историографија и друштвени изазови краја 20. и почетка 21. века, *Јовановић М., Радић Р.,* Београд 2009, 11-133. [*Jovanović M.,* Istoriografija i kriza, Kriza istorije. Srpska istoriografija i društveni izazovi kraja 20. i početka 21. veka, Beograd 2009, 11-133.]

Kaldellis A., The argument of Psellos' *Chronographia*, Leiden–Boston–Köln 1999.

Kaldellis A.,, Mothers and sons, Fathers and Daughters. The Byzantine Family of Michael Psellos (with contributions by *Jenkins D., Papaioannou S.*), Notre Dame, Indiana 2006.

Kaldellis A., Procopius *Persian war*: a thematic and literery analysis, History as literature in Byzantium. Papers from the Fortieth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, April 2007, ed. *Macrides R.*, Farnham–Burlington 2010.

Kaldellis A., The *Timarion*: toward a *literary* interpretation, Dossiers byzantines 11: la face cachée de la littérature byzantine, ed. *Odorico P.,* Paris 2012, 275–287.

Kazhdan A., A History of Byzantine literature (650–850) (with collaboration of *Sherry F., Angelidi C.*) Athens 1999.

A History of Byzantine literature (850–1000), ed. *Angelidi C.*, Athens 2006.

Kazhdan A., Constable G., People and power in Byzantium. An Introduction to Modern Byzantine Studies, Washington 1982.

Kazhdan A., Epstein A. W., Change in Byzantine culture in the Eleventh and Twelfth Centuries, Berkeley 1985.

Kazhdan A., Franklin S., Studies on Byzantine literature of Eleventh and Twelfth Centuries, Cambridge 1984.

Krallis D., Attaliates as a reader of Psellos, Reading Michael Psellos, edd. *Barber C., Jenkins D.,* Leiden–Boston 2006., 167–191.

Krallis D., Michael Attaliates : History as politics in eleventh–century Byzantium, PhD thesis, University of Michigan 2006.

Lauritzen F., Christopher of Mytilene's parody of the haughty Mauropous, Byzantinische Zeitschrift 100/1 (2007)125–132.

Lauritzen F., The Depiction of character in the "Chronographia" of Michael Psellos, Turnhout 2013.

Lemerle P., Le premier humanisme byzantin, Paris 1971.

Libri e lettori nel mondo bizantino. Guida historica e critica, ed. *Cavallo G*, Bari 1990.

Linér, St., Psellus' *Chronography* and the *Alexias*. Some textual parallels, Byzantinische Zeitschrift 76 (1983) 1–9.

Ljubarskij J., The Byzantine irony. The case of Michael Psellos у: Βυζάντιο κράτος και κοινονία. Μνήμη Νίκου Οικονομίδη, ed. *Αβραμέα Α., Λαϊού Α., Χρυσος Ε.,* Αθήνα 2003, 349–360.

*Любарский Я, Н.,*Михаил Пселл. Личность и творчество. К истории византийского предгуманизма, Москва 1978. [*Ljubarskij Ja. N.,* Mikhail Psell. Lichnost i tvorchestvo. K istorii vizantijskogo predgumanizma, Moscow 1978.]

Mango C., Byzantine Literature as a Distorting Mirror, Oxford 1975.

McLaren C., A twist of plot. Psellos, Heliodorus and narratology, Reading Michael Psellos, edd. *Barber C., Jenkins D.,* Leiden–Boston 2006., 73–93.

Muecke D. C., Irony and the ironic, London–New York 1970.

Mullett M., Dancing with the Deconstructionists in the Gardens of the Muses: New Literary History vs ?, Byzantine and Modern Greek Studies 14 (1990) 258–275.

Mullet M., The Madness of genre Dumbarton Oaks Papers 46 (1992): Homo Byzantinus: Papers in Honour of Alexander Kazhdan., 235–243.

Mullett M., Rhetoric, theory and the imperative of performance: Byzantium and now, Rhetoric in Byzantium. Papers from the Thirty–fifth Spring Symposium of Byzantine Studies, Exeter College, University of Oxford, March 2001, ed. *Jeffreys E.*, Burlington–Aldershot 2003., 151–170.

Papaioannou S., Michael Psellos. Rhetoric and authorship in Byzantium, Cambridge 2013.

A patristic Greek lexicon, ed. *Lampe G. W. H.*, Oxford 1961.

Pietsch E., Die *Chronographia* des Michael Psellos. Kaisergeschichte, Autobiographie und Apologie, Wiesbaden 2005.

Pizzone A., Introduction, The autor in middle Byzantine literature. Modes, functions and identities, ed. *Pizzone A.,* Boston–Berlin 2014.

Reinsch, D. R., Wer waren die Leser und Hörer der *Chronographia* des Michael Psellos?, Зборник радова Византолошког института 50/1 (2013) 389–398.

Рейајић М., Болести царева у *Хроноīрафији* Михаила Псела, Византијски свет на Балкану II, ур. *Крсмановић Б., Максимовић Љ., Радић Р.*, Београд 2012, 333-348. [*Repajić M.,* Bolesti careva u *Hronografiji* Mihaila Psela, Vizantijski svet na Balkanu II, ur. *Krsmanović B., Maksimović Lj., Radić R.*, Beograd 2012, 333-348.]

Rhetoric in Byzantium. Papers from the Thirty–fifth Spring Symposium of Byzantine Studies, Exeter College, University of Oxford, March 2001, ed. *Jeffreys E.*, Burlington–Aldershot 2003.

Scott R., From Propaganda to History to Literature: the Byzantine Stories of Theodosius' Apple and Marcian's eagles, History as literature in Byzantium. Papers from the Fortieth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, April 2007, ed. *Macrides R.*, Farnham–Burlington 2010., 115–131.

Snipes K., A Theory of History and Society with Special Reference to the Chronographia of Michael Psellos: 11th Century Byzantium by Anitra Gadolin; Studi sulla 'Chronographia' di Michele Psello by Rosario Anastasi, The Journal of Hellenic Studies 94 (1974) 257–259.

Станковић В., „Тропеофорос" код Михаила Псела. Један пример политичке употребе реторике, Зборник радова Византолошког института 41 (2004) 133–151. [*Stanković V.,* „Tropeoforos“ kod Mihaila Psela. Jedan primer političke upotrebe retorike, Zbornik radova Vizantološkog instituta 41 (2004) 133-151.]

Steiner P., Russian formalism, Cambridge history of literary criticism 8. From formalism to poststructuralism, Cambridge 1995., 11–29.

Swearingen C. J., Rhetoric and irony. Western literacy and western lies, New York–Oxford 1991.

The author in Middle Byzantine literature, ed. *Pizzone A.,* Boston–Berlin 2014.

Вилимоновић Л., Структура и особине „Алексијаде" Ане Комнин – настанак једне личне историје, докторска теза, Београд 2014. [*Vilimonović L.,* Struktura i osobine „Aleksijade“ Ane Komnin – nastanak jedne lične istorije, doktorska teza, Beograd 2014.]

Wilson N. G., Books and readers in Byzantium, Byzantine books and bookmen, DOK, Washington 1975., 1–15.

http://www.njuz.net/

Milena Repajić
University of Belgrade – Faculty of Philosophy
milenarepajic87@gmail.com

GENRE IN THE FUNCTION OF IRONY: LITERARY REVENGE OF MICHAEL PSELLOS

Byzantine literature has until recently been perceived as eclectic, uninventive and unchanging all through its millennial duration. Dynamic development of literary studies in the 20th century has almost completely bypassed Byzantine studies, and only recently have byzantinists discovered the authors behind the texts and the texts themselves as having some literary quality. ”Rhetorical” character of Byzantine literature was perceived as its biggest flaw, and genres were observed through the ”distorting mirror” of scholarly, rather than Byzantine literary production. That view has changed in the last twenty–odd years, towards a reappraisal of literature of the Romaioi in its entirety.

Theoretical approach to genre has changed itself, from post–romantic negation of genres, to post–structuralist understanding of genre as an ever changing and open–ended, but basic and universal dimension of textuality. Relationship between text and genre is now perceived not as belonging, but as participation, and the axis author–genre–text–context–audience as a dynamic interrelation of creation, reception and interpretation. Byzantine society was highly literate, with a thoroughly developed and reinvented theory of literature, based on rhetoric and its genres (and genres it appropriated, like history and poetry), as testified by numerous commentaries on ancient works of literature, creations and redefinitions of genre–system. Byzantines were well aware of the wide range of opportunities the variety of genres and the rich tradition of Greek thought and literary production gave them, and they used it abundantly.

Irony is one of the most under–studied aspects of Byzantine literary (and cultural) practice, as the Byzantines were perceived as solemn and pious people who did not give into humour and laughter. Satire as a genre did not exist in their literary production until the 12th century, but irony itself was not a strange concept to Byzantine authors and readers. However, the emergence of irony in virtually every piece of secular literature in the 11th and 12th centuries suggests a more–than–subtle paradigm shift that occurred in these turbulent times. Michael Psellos was the coryphaeus of this trend, and his works must be read with extreme attention and precaution, for he explicitly identified himself with an *eiron* on more than one occasion. His concept of irony was a Socratic one, as Socrates was the paradigmatic *eiron* of classical literature. *Chronographia*, Psellos' masterpiece, philosophical argument embedded in the form of historiographical work, is perhaps the most ironic of all, and irony pervades every level of composition – structural, stylistic, semantic. Book VI of the history is particularly rich in ironic discourse, because of the complex relationship of the author and the hero of the book, emperor Constantine IX Monomachos.

Monomachos' biography in the *Chronographia* contains several methodological digressions, dealing primarily with the relationship between history and encomium, the topos of byzantine historiography. However, in these digressions, and throughout book VI, Psellos poses a set of paradoxical statements, which can be uncovered only through understanding the essentially dialectic character of his argument and the nuanced subtlety of his language. I detected three major problematic statements, which I called *Psellos' three paradoxes*, two of which could be understood as professional, and the third one as private:

1) Fear of being accused of inventing (πλάττων) and creating a drama, by omitting some events and changing others;
2) Fear of being accused of being a lover of blame, not a lover of history if he pursues truth by every means;
3) Fear of showing ingratitude toward his benefactor by composing history about his rule.

The key role in solving the conundrum belongs to genres the author interpolates in the setting of history, thus shifting the horizon of expectations of his readers and creating an ironical portrayal of the emperor he served for a decade and who proved to be his own undoing by causing his retreat to monastery. Πλάσμα, invention, although traditionally at odds with history – the genre of *truth* par excellence – finds its way into *Chronographia* through a variety of highly dramatic, grotesque vignettes from the court–life, particularly concerning emperor's relationship with Romanos Boilas, Psellos' own nemesis. Thus, by paradoxical mixture of two unmixable genres, he creates the image of a tragicomic and frivolous way of life on Monomachos' court. A simple syllogism can solve the second paradox: if pursuing truth will lead to blame, then history of Constantinos' rule deserves blame, and that is further proven by the fact that not a single emperor–worthy deed is found throughout his biography.

The third paradox is the most complex one, and Psellos keeps on complicating it by posing new paradoxes whenever the reader approaches a solution. He explicitly denies the possible excuse that history and philosophy, a genre and a way of life that value truth and despise every and all exaggeration, might give him for revealing misbehaviour and utter incompetence of his benefactor. Moreover, by stating that history has no clear boundaries and has to overlap with neighbouring genres – eulogy and accusation – to which some of his digressions about trivialities belong, he implicates that his history meets accusation, since he has proven hitherto the distinction between history and eulogy. On semantic level he leaves clues as to what he is accusing the emperor of – by frequent usage of the adjective κρείττων, meaning better, mightier, but in Christian context primarily higher force (god) or higher life (monasticism), in a wide range of meaning, he creates the connection between the digression about method and narrative about his own forced retreat to monastic life. The accusation against Constantine is thus a personal one, but it goes beyond that supporting the higher truth, the metanarrative of *Chronographia*, emperors' proverbial resistance to good advice, ironically transforming his own ingratitude into Constantine's ingratitude toward him. To add insult to injury to the deceased monarch, and to draw readers' attention to his argument, he creates a eulogy within history, by showing what a competent rhetorician *could do*. Manipulation with genres and dialectical conduct of argument, i. e. his twofold character of a rhetorician and a philosopher, enable Psellos to create a masterpiece of irony and an accusation of the man who he blamed for one of the most painful events of his life. He does so *for those who are willing to hear,* as he states at the beginning of his argument.

Зборник радова Византолошког института LII, 2015
Zbornik radova Vizantološkog instituta LII, 2015

УДК: 3:612.616.1](495.92)(093)
DOI: 10.2298/ZRVI1552091K

БОЈАНА КРСМАНОВИЋ
Византолошки институт САНУ
Bojana.Krsmanovic@vi.sanu.ac.rs

ДАРКО ТОДОРОВИЋ
Универзитет у Београду – Филозофски факултет
darkotod@eunet.rs

О ТЕОФИЛАКТОВОЈ *ОДБРАНИ ЕВНУШТВА* (I)*

У првом делу рада се анализира текст Теофилакта Охридског познат под називом *Одбрана евнушшва*. У питању је спис који је жанровски и тематски усамљен у византијској књижевности. У њему Теофилакт, кроз дијалог двојице саговорника, монаха и евнуха, доводи у питање традиционалну слику о евнусима. Посебно се осврће на осуду кастрације у црквеним канонима и световном законодавству (позног Римског царства и Византије). Теофилакт указује на амбивалентан став византијског друштва према евнусима, доказујући да ушкопљење само по себи није водило маргинализацији појединца. Најзначајнији део Теофилактове *Одбране* односи се на поређење „брадатих" и евнуха унутар монашког реда. Такође, афирмација принципа слодобног избора између добра и зла и инсистирање да се појединцу суди према његовим заслугама јесте идеја водиља Теофилактове *Одбране*. Други део рада садржи српски превод Теофилактовог текста са коментарима. Поред француског превода приређивача критичког издања П. Готјеа, ово је други по реду интегрални превод са грчког оригинала. Он на неколико места одступа од Готјеове верзије, нудећи алтернативна читања спорних места.

Кључне речи: Теофилакт Охридски, евнух, монах, *икономија* (οἰκονομία), црквено и световно законодавство

The first part of this paper analyzes a text by Theophylact of Ohrid known as *In Defense of Eunuchs*. In terms of its genre and topic, this work stands alone in Byzantine literature. Through a dialogue between the two interlocutors – a monk and a eunuch, Theophylact challenges the traditional representation of eunuchs. He particularly focuses on

* Рад је настао на пројекту *Традиција, иновација и идентитет у византијском свету* (ев. бр. 177032), који подржава Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

the condemnation of castration in Ecclesiastical Canons and secular legislation (of the late Roman Empire and Byzantium). Theophylact highlights the ambivalence of the views on eunuchs in Byzantine society, demonstrating that castration as such did not necessarily lead to the marginalization of the castrated individual. The most important part of Theophylact's *Defense* offers a comparison between "the bearded" and eunuchs in monastic orders. Also, the affirmation of freedom of choice between good and evil and insisting that an individual should be judged according to his own deeds is the guiding idea of Theophylact's *Defense*. The second part of the paper contains a Serbian translation of Theophylact's text with a commentary. Besides the French translation by the editor of the critical edition P. Gautier, this is the second complete translation of the Greek original. It deviates from Gautier's version in several places, offering alternative readings of ambiguous places.

Key words: Theophylact of Ohrid, eunuch, monk, *oeconomy* (οἰκονομία), ecclesiastical and secular legislation

Теофилакт Хефест са Еубеје, охридски архиепископ (око 1088/1089–после 1107/1108),[1] написао је текст у одбрану евнухâ, који је по много чему јединствен у византијској књижевности.[2] Суочен са негативним односом према тој посебној категорији царских поданика у византијском друштву, Теофилакт је у својој *Одбрани* евнуштво сагледао кроз различите аспекте, оштроумно и провокативно полемишући са распрострањеним схватањима, увреженим у византијској црквеној и световној традицији.[3] *Одбрана евнушшва* написана је у

[1] За дискусију о хронологији Теофилактовог мандата у Охридској архиепископији в. Theophylacti Achridensis Orationes, Tractatus, Carmina, ed. *P. Gautier*, CFHB XVI/1, Series Thessalonicensis, Thessalonicae 1980, 28–37 (=*Gautier* I), који оставља могућност да се Теофилактове активности помере у период до 1125/1126. године.

[2] Текст је издао и коментарисао *Gautier* I, no. 7, pp. 115–117 (предговор), pp. 287–331 (грчки текст са француским преводом). Још једно критичко издање Теофилактове расправе објавила је недуго потом (независно од Готјеовог рада и без знања о њему) *M. D. Spadaro*, Un inedito di Teofilatto di Achrida sull'eunuchia. Rivista di Studi Bizantini e Slavi 1 (1981) 3–24 (предговор), 25–38 (грчки текст, у коме су изостављена два пролога) (=*Spadaro* I). Оба издања приказао је *G. Prinzing*, BS 45/1 (1984) 64–68. Сам Теофилакт није насловио свој текст, па се он у литератури уобичајено преводи или као *Одбрана евнушшва* или *Одбрана* (ређе *Похвала*) *евнухâ*. Ми смо се одлучили да наслов буде *Одбрана евнушшва*, јер аутор расправља о *евнушшву* (εὐνουχισμός) као појави дугог трајања у Византији. Теофилактова расправа била је и до сада предмет проучавања, в. у првом реду студију *Ch. Messis*, Public hautement affiché et public réellement visé : le cas de l'*Apologie de l'eunuchisme* de Théophylacte d'Achrida, La face cachée de la littérature byzantine. Le texte et tant que message immédiat, Dossiers byzantins 11, Paris 2012, 41–85 (=*Messis*, Théophylacte d'Achrida); уп. и *D. Simon*, Lobpreis des Eunuchen, Schriften des Historischen Kollegs, Vorträge 24, München 1994, 5–27 (=*Simon*, Lobpreis); *K. M. Ringrose*, The Perfect Servant. Eunuchs and the Social Construction of Gender in Byzantium, Chicago–London 2003, 27, 48–50, 70, 121, 123, посебно 195–202 (=*Ringrose*, Perfect Servant); *M. Mullett*, Theophylact of Ochrid's *In Defence of Eunuchs*, in: Eunuchs in Antiquity and Beyond, ed. *S. Tougher*, London 2002, 177–198 (=*Mullett*, Defence of Eunuchs).

[3] У начелу, у Византији се гајила негативна представа о евнусима, али тај закључак не произлази из пребирања по изразима који грчки писци користе када о њима говоре, а који су имали или негативну или позитивну конотацију, што чине нпр. *Ringrose*, Perfect Servant, 35–50, или *S. Tougher*, The Eunuch in Byzantine History and Society, London–New York 2008, 96–118 (=*Tougher*, Eunuch). Реч је о томе да се негативна перцепција евнуштва темељила на чињеници да је кастрација осуђивана и у црквеним канонима и у световном законодавству и паганског Римског царства и хришћанске Византије. Управо ће на та правила из званичног домена Теофилакт обратити пажњу у *Одбрани*.

форми имагинарног разговора који су о евнуштву водили један монах и један ушкопљеник, несумњиво и сам припадник црквених, највероватније – монашких кругова. Охридски архиепископ је, наводно, чуо њихов разговор док се једном приликом, како сам каже, налазио у Солуну, у време када је у граду боравио и цар Алексије I Комнин (1081–1118), па се претпоставља да је текст написан негде на прелазу из 11. у 12. век.[4] Од прецизног датовања састављања текста много је важније нагласити да је он настао у времену које је означило почетак маргинализације евнухâ у друштвеном и политичком животу Византијског царства.[5] Утицај те, по много чему посебне, категорије поданика досегао је своју кулминацију током 10. и 11. столећа, када су евнуси преко државних положаја у престоничкој и провинцијској администрацији, али и војсци, стекли велики утицај на дешавања у Царству. На измаку 11. века, доласком на власт

---

[4] *Gautier* I, 291.20. Ако наведени податак није само књижевна фикција, Теофилакт би могао имати на уму један од два дужа царева боравка у Солуну, оба повезана са очекиваном норманском инвазијом: један од септембра 1105. до фебруара/марта 1106, други у зиму 1106/7. Трећи боравак, који је уследио током наредне зиме 1107/8. (уп. Annae Comnenae Alexias, edd. *D. R. Reinsch – A. Kambylis*, CFHB XL/1, Berolini et Novi Eboraci 2001, 364.76, 370.41, 387.15, 388.37 [=Alex.]) треба искључити због чињенице да Теофилактов брат Димитрије, вероватни адресат *Одбране* (в. даље текст), тада више није био међу живима, *Gautier* I, 115. Питање је да ли се овако позно датовање може ускладити са податком о светогорском игуману Симеону, који је поменут као савременик дијалога. Евнух Симеон био је у два наврата игуман Ксенофонта: први пут после априла 1078 – пре априла 1081, а други пут 1089, али није познато до када је трајао његов мандат, в. детаљније стр. 110–111. Постоји и могућност да је радња *Одбране* смештена у ранији период, у време првог игуманства Симеоновог (после априла 1078 – око 1080), али у том случају остаје нејасно из ког би разлога Теофилакт навео присуство *цара* Алексија Комнина у Солуну. Зна се, наиме, да је Алексије Комнин, као велики доместик, био послат да угуши побуну Нићифора Василакија, те да је у лето 1078. (за датум в. Actes de Xénophon, Archives de l'Athos XV, ed. *D. Papachryssanthou*, Paris 1986, 14 et n. 7 [=Xénophon]) дошло до сусрета у Солуну између узурпатора и доместикових људи, међу којима је био Симеон, игуман Ксенофонта, Nicephori Bryennii historiarum libri quattuor, ed. *P. Gautier*, CFHB IX, Series Bruxellensis, Bruxellis 1975, 225–227. Да ли Теофилакт титулише Алексија из 1078. као цара ex eventu? Означити актуелног василевса његовом некадашњом титулом (велики доместик) било би, у најмању руку, нетактично од једног угледног царског поданика, и тешко би се могло оправдати наводним инсистирањем на историјској веродостојности: царска титула је у међувремену већ увелико „срасла" с Алексијевим именом. Тако би речи „у време кад је и цар тамо боравио" подразумевале прећутну парентезу: „разуме се, још увек као велики доместик". Аутобиографски податак о сопственој „старости" (γῆρας), наведен у последњој реченици (*Gautier* I, 331.20), ирелевантан је за датовање настанка расправе, пошто има релативну вредност; појам старости, уопште узев, условљен је културноисторијским контекстом, специфичношћу професије и сл. (додајмо да у Теофилактовом случају не располажемо ни поузданим датумима рођења и смрти, као ни избора у архијерејско звање). И најзад, али не на последњем месту, фикционални хронотоп књижевног дела чија се радња одиграва „у садашње време" не мора да се подудари са реалним временом његовог настанка, па тако остарели аутор може сасвим лепо сместити своје приповедање у фикционално „сада" неког много ранијег времена, уп. *M. D. Spadaro*, Un inedito di Teofilatto di Achrida ed un Horismós di Alessio Comneno: Problemi di Cronologia. Studi bizantini e neogreci. Atti del IV Congresso nazionale di studi bizantini, 1983, 488 (=*Spadaro* II); *Messis*, Théophylacte d'Achrida 44.

[5] Улога коју евнуси у Византији имају од епохе Комнина битно се разликује од оне коју су имали до краја 11. века. Права маргинализација евнуха наступа после 1204, иако они опстају до краја Царства, посебно на двору. Уп. *A. P. Každan – G. Constable*, People and Power in Byzantium: An Introduction to Modern Byzantine Studies, Washington, DC 1982, 136, који скрећу пажњу на обнову моћи дворских евнуха крајем 13. века; *Ringrose*, Perfect Servant 34; *N. Gaul,* Eunuchs in the late Byzantine empire, c. 1250–1400, in: Eunuchs in Antiquity and Beyond, ed. *S. Tougher*, London 2002, 199–219.

Алексија Комнина, усталио се принцип породичне владавине, који је, између осталог, подразумевао расподелу најважнијих државних положаја и почасти међу припадницима владајуће династије и њима придруженим породицама. У клану Комнина све мање је било места за кастриране индивидуалце, чији је успон зависио од личних способности и довитљивости.[6] Промене су, такође, захватиле систем моралних и друштвених вредности, у којем су породица (γένος), родбинске везе, угледно порекло и војничка каријера стварали изолованији и статичнији политички, социјални и културни модел.

Прелаз између старог и новог доба обележио је Теофилактову каријеру и стваралаштво. Колико се ученик Михаила Псела, како ће се показати, врло слободоуман у свом широком античком и хришћанском образовању, успешно прилагодио новим приликама, тешко је рећи. С једне стране, чини се да Комнини нису затварали пут његовом успону, на шта упућују бар две околности. Прво, њему је било поверено образовање Константина Дуке, сина бившег цара Михаила VII Дуке (1071–1078) и вереника Алексијеве најстарије ћерке Ане Комнине, који је до рођења Јована Комнина (1087) сматран будућим наследником на престолу.[7] Друго, цар Алексије именовао је Теофилакта за архиепископа Охридске цркве, најважније византијске институције на подручју Балкана. Но, нову дужност Теофилакт није доживео као уздизање већ као удаљавање из напредне и образоване престоничке средине и одлазак у примитивно провинцијско окружење, са којим се до смрти није измирио.[8]

Јединственост Теофилактове одбране евнухâ почива на универзалном карактеру тог текста, будући да он начелно, независно од епохе у којој је настао, осветљава не само историјску перцепцију евнуштва у византијском друштву него и амбивалентност коју је византијска заједница исказивала према евнусима у свим сферама живота. Та подељеност се, с једне стране, огледала у поимању евнуштва као неприродне појаве. Реч је о схватању карактеристичном за античко раздобље грчке историје, које се постепено, највише под источним

---

[6] То, разуме се, не значи да под Комнинима није било моћних и утицајних евнуха. Очит пример је евнух Симеон, споменут у Теофилактовој *Одбрани евнуштва*, због кога је Алексије Комнин лично интервенисао, кршећи атонска правила, и поставио га за игумана Ксенофонта (1089), в. стр. 110–111. За цареву неуобичајену интервенцију в. коментар који даје *R. Morris*, Symeon the Sanctified and the re-foundation of Xenophon, BMGS 33/2 (2009) 143 (=*Morris*, Symeon); *Messis*, Théophylacte d'Achrida 62–69. Такође, уздизање монаха евнуха Евстратија Гариде на патријаршијски трон остварено је залагањем царице мајке Ане Даласине.

[7] *D. Polemis*, The Doukai. A Contribution to Byzantine Prosopography, London 1968, 60–63. Теофилакт је свом питомцу посветио и једно „кнежевско огледало", *Gautier* I, no. 4, pp. 177–211. Теофилакт је очито био ближи припадницима породице Дука, али је био прихваћен и од стране Комнина.

[8] О томе сведоче писма која је као охридски архиепископ упућивао својим савременицима, и у којима се често жали на своју судбину и околности у којима је проводио архиепископски мандат, Theophylacti Achridensis Epistulae, ed. *P. Gautier*, CFHB XVI/2, Series Thessalonicensis, Thessalonicae 1986 (=*Gautier* II); в., такође, и *M. Mullett*, Theophylact of Ochrid. Reading the Letters of a Byzantine Archbishop, Birmingham 1997.

утицајима, мењало у време хеленистичке и римске епохе, током којих су ушкопљеници добијали све више простора и значаја у друштву.[9] И поред константне присутности евнуха, традиција њиховог неприхватања истрајавала је у Византијском царству, о чему су грчки писци оставили бројна сведочанства. С друге стране, истовремено са осудама кастрације, евидентираним у званичном домену – у законодавству хришћанске Византије, које се добрим делом ослањало на законодавство паганског Римског царства – византијски државни апарат не само да је био отворен према евнусима већ је у извесном смислу фаворизовао ту категорију званичника. Није се радило само о службама које су биле везане за дворски церемонијал и владареву личност (а које су, готово по правилу, биле резервисане за евнухе) већ и о њиховој свеприсутности у престоничкој и провинцијској црквеној и световној администрацији, као и у приватним домаћинствима. Промене у владајућим схватањима и начину живота отвориле су световну (цивилну и војну) и црквену службену хијерархију према евнусима, учинивши да кастрација постане један од могућих избора за бржи успон појединца (а понекад и читаве породице)[10] на друштвеној лествици, посебно у периоду када је у византијском друштву преовладавао принцип тзв. вертикалне мобилности.[11]

---

[9] В. *Tougher*, Eunuch 99–102. Грци класичног доба су имали изразито одбојан став према евнуштву (уп. Есхил, Eum. 188, где се шкопљење дечака помиње у истом контексту са најнедостојнијим телесним казнама: одрубљивањем главе, ослепљењем, сакаћењем, каменовањем и набијањем на колац). Евнуштво се, по правилу, везивало за обичаје персијских варвара. Карактеристичан је, у том смислу, пример Хермотима из Педасе, који наводи Херодот (VIII 104–106). Мада је остварио успешну каријеру најугледнијег евнуха на Ксерксовом двору, Грк Хермотим, који је у младости допао ропства, да би затим био откупљен, насилно ушкопљен и препродат као луксузна роба на персијском тржишту, никада неће заборавити свог некадашњег злотвора, бездушног трговца робљем Панјонија, који га је као дечака лишио мушкости. Када му се много година касније указала прилика за освету, Хермотим ће Панјонија казнити на најсуровији начин – приморавши га да својеручно ушкопи сопствене синове, а њих да исто учине с оцем. Колико год претерана и фантастична, Херодотова повест, у сваком случају, сведочи о дубоко укорењеном хеленском сензибилитету свог трагичног протагонисте, који и поред дугогодишњег живота у варварској средини неће престати да мисли и осећа као Грк, никад докраја помирен са судбином евнуха, иако му је управо она омогућила друштвени успех. Евнуштво као персијска специјалност предмет је подсмеха у Аристофановој комедији (уп. Acharn. 117 sq.), и као такво, чини се, представља опште место старе комичке сцене. (Позитиван суд Ксенофонтовог Кира, Cyrup. VII 5, 60–65, одражава персијске прилике и не припада изворно хеленском начину размишљања.) Сам Теофилакт у *Одбрани* илуструје став класичних Грка речима да они не претпостављају ништа природи, него живе по њој и њеним законима; са њима у супротности стоје и монах и евнух јер су обојица одабрали живот који „превасходи природу", в. стр. 142.

[10] Такав пример пружају Пафлагонци, који су свој успон дуговали моћном евнуху Јовану Орфанотрофу, в. стр. 113 н. 80.

[11] Једна од карактеристика византијског друштва, посебно у периоду од средине 10. века била је тзв. вертикална социјална мобилност. То значи да је друштвена реалност била уздизање или срозавање појединаца и породица на службеној лествици. Вертикална мобилност византијског друштва јењава од епохе Комнина, будући да се крвно сродство са династијом све више узима као критеријум којим се опредељује положај неке личности и њене породице у друштву, *А. П. Каждан*, Социальный состав господствующего класса Византии XI–XII вв., Москва 1974, 221 и сл.; *С. Рајковић*, Породица Вријенија у XI и XII веку, Београд 2003, 128–129 (са библиографијом).

ЛИЧНИ МОТИВ

Теофилактов мотив за писање *Одбране евнуштва* био је личне природе. Како дознајемо из два пролога, у стиху и прози, његов брат евнух, чије име не наводи, затражио је од њега утеху, будући да је био озлојеђен клеветањима, која су без много размишљања изношена против ушкопљеника.[12] Охридски архиепископ имао је више браће, од којих су по имену познати само Димитрије и, можда, Јован, али није поуздано утврђено о којем се од њих ради. Димитрије је, као и Теофилакт, био црквено лице, са угледном позицијом у престоници.[13] Како се из Теофилактових писама, упућених Димитрију, види да је он био врло емотивно за њега везан, претпоставља се да је Димитрије „брат" због којег је и написао *Одбрану евнуштва*. Међутим, како реч „брат" не подразумева само крвно сродство већ и блиску духовну везу, могуће је да је посреди била нека личност која је емотивно, духовно и интелектуално била врло блиска Теофилакту. Таква је особа, на пример, био евнух Симеон, угледни монах, кога Теофилакт помиње у *Одбрани* и чији су духовни квалитети свакако утицали на његову перцепцију евнуштва.[14] Познато је да је, у његовом случају евнуштво било извор многих перипетија на друштвеном и личном плану. Самим тим, оно је могло послужити и као најприроднији повод за један ангажовани пледоаје из пера наклоњеног пријатеља и духовног сабрата. Уз то, треба имати у виду да су најзначајнији делови *Одбране* посвећени управо истицању улоге и значаја евнухâ монаха у Византији и њиховом поређењу са брадатим монасима.

По свој прилици, Теофилактов „брат" је ушкопљен као дете. Расправа почиње оптужбом коју монах упућује евнуху због тога што је допустио да његов нећак, још дечак, буде кастриран. Теофилакт, односно, евнух преко којег он у *Одбрани евнуштва* износи свој став, прави разлику између кастрирања у младићкој и дечачкој доби. Тако сазнајемо да су сродници одлучивали о ушкопљавању мушке деце унутар своје породице, а Теофилакт објашњава да су се они при доношењу такве одлуке руководили „љубављу према непорочности и чистоти", предузимајући све неопходне мере медицинске заштите како би умањили опасност по здравље или живот детета (ὡς μηδεμίαν δοθῆναι κινδύνου

---

12 *Gautier* I, 289–291.

13 О Теофилактовој породици в. *Gautier* I, 15. Димитрије је и сам имао успешну црквену каријеру, највероватније у кругу свештенства Свете Софије у Цариграду. На Димитријеве блиске везе са дворском елитом и самом царском породицом упућују и чести помени брата у Теофилактовим писмима (*Gautier* II, nos. 4, 71, 127 и 134; уп. и *Mullett*, Defence of Eunuchs 178), у којима архиепископ обично рачуна са његовим посредовањем код утицајних особа у престоничким круговима. За другог, анонимног брата, који такође фигурира у писмима, познато је да је био ожењен и имао ћерку, *Gautier* I, 115; уп. *idem* II, nos. 90, 91, 93, 94, 110, 111, 113, 116, 121–123, 127 и 133, иако није увек јасно ко се крије иза израза „мој брат".

14 Идентификација са Димитријем је општеприхваћена у литератури. Изузетак је *Messis*, Théophylacte d'Achrida 62, који је оставио могућност да је неименовани „брат", коме је Теофилакт посветио *Одбрану*, био Симеон, али се и оградио од те претпоставке, будући да је, по његовом мишљењу, нелогично што га Теофилакт и по имену помиње.

πρόφασιν).[15] Иако Теофилакт ни у овој расправи, као ни на другим местима у својој литерарној заоставштини, не даје ниједан податак везан за име, одрастање или разлоге ушкопљења свога „брата", нема сумње да је аргументација коју користи у одбрану евнуштва настала као плод његовог искуства везаног за особе из круга породице и пријатеља. Оно што треба нагласити јесте да је вредност Теофилактове *Одбране* и у томе што у тексту провејава лична перцепција човека који осећа тежину своје евнушке егзистенције.

ИСТОРИЈСКА СЦЕНА

Расправа између монаха и евнуха конципирана је у форми напада и одбране евнуштва. Аргументе за напад даје монах, кога побија његов саговорник евнух. Иако не даје никакве податке о евнуховој личности и положају, с обзиром на простор који у тексту посвећује улози евнухâ у ширењу и одбрани хришћанства, као и на начин на који полемише са хришћанским схватањима и оценама евнуштва, очито је да Теофилакт монаху неушкопљенику супротставља евнуха, који такође припада црквеним, односно, монашким круговима. Кроз ту двојицу саговорника, Теофилакт, у ствари, преноси схватања и размишљања о евнуштву са којима се током своје духовне каријере сусретао, пре свега, унутар византијске цркве. Њему нису била непозната ни схватања раширена у световној средини, будући да је током своје каријере био везан и за Цариград и за сам двор. Теофилакт се, као и његов „брат" евнух, кретао у вишим и образованијим друштвеним круговима Царства, па се на основу садржаја *Одбране* може закључити да су и напади на евнуштво – оцењени као олака клеветања, непромишљена и насумична ружења – долазили од њихових у друштву добро позиционираних савременика. Ако се прихвати да је Теофилакт *Одбрану евнуштва* наменио Димитрију, који је као црквени великодостојник био везан за Аја Софију и Цариград, онда би престоничка средина била та из које су осуде долазиле, па би, према томе, њој био и упућен текст. Несумњиво је да садржај текста, као и језик и стил којим је писан, сведочи да је Теофилакт *Одбрану* наменио једном врло образованом, а тиме и уском кругу људи. Зашто је, међутим, за место имагинарног дијалога између монаха и евнуха изабрао Солун а не Цариград, као интелектуално развијенију средину, није јасно. Да ли је повод писању *Одбране* био неки реалан догађај у којем је Солун играо некакву улогу или је Теофилакт, једноставно, радњу везао за град који му је самоме постао близак од времена када је преузео Охридску цркву, или је пак неки други разлог

---

[15] *Gautier* I, 303.22–26. *Ringrose*, Perfect Servant 62, 228 n. 51, оставља могућност да је Димитријева кастрација проистекла из неког обољења гениталија, стеченог рођењем, или повреде преживљене у детињству. Међутим, у *Одбрани* Теофилакт ушкопљење детета приказује као последицу *његове сопствене одлуке* (προαίρεσις), коју су дечакови рођаци само предусретљиво подржали и „удостојили сваке пажње" – што чини основаном и претпоставку да је највероватније реч о кастрацији мотивисаној идејом о бржем уздизању таквог припадника породице у званичној црквеној или световној хијерархији, што у Византији није био редак случај, в. стр.103 и н. 37; 108, 117.

био посреди, не може се установити.[16] Недоумице, такође, постоје и у вези с временом у које Теофилакт смешта дијалог. Као што смо видели, хронолошка одредница дефинише се према боравку цара Алексија Комнина у Солуну, за који се, такође, не може рећи да ли је фиктиван или стваран, па према томе ни коју функцију у тексту има. Уз то, аутор наглашава да саговорници, евнух и монах, нису Солуњани већ људи који су се ту неким послом затекли – што за саму радњу може али и не мора имати неки значај.[17] Наведени детаљи, који сами по себи не утичу на аргументацију коју Теофилакт користи у *Одбрани евнушѿва*, стварају утисак да је повод писању текста био изазван неким конкретним догађајем, а не само пуким ружењем ушкопљеника.[18]

НАПАД

Нападу је дато мање простора (што је условило да дијалог прерасте у монолог) и он се у суштини своди на набрајање својстава на основу којих се у Византији кроз различите епохе градила стереотипна представа о евнусима. Теофилакт је те карактеристике једноставно сабрао, наводећи тридесетак негативних својстава која су приписивана шкопцима. За њих се везују особине као што су *ӣрамзивосѿ*, *корисѿољубивосѿ*, *цицијашлук*, *саможивосѿ*, *расӣусносѿ*, *славољубивосѿ*, *завидљивосѿ*, *свадљивосѿ*, *ӣодлосѿ*, *ӣакосѿ*, *извешѿачена осеѿљивосѿ*, *ӣрзничавосѿ* итд. Они су *ӣусари*, *разбојници*, *сецикесе*, *лоӣови*, *ѿврдице*, *саможивци*, *ӣокварењаци*, *мекушци*, *развраѿници*, *мужеложници*, *изјелице*, *ӣијанице*. На та створења, *ӣоӣана на језику* и *бесѿидне и нейрисѿојне сӣољашносѿи*, гледано је као на *баксузно знамење*. Посебно негативан став везује се за евнухе – царске министре, као и за оне који су служили на двору, у гинекеју, јер су постали *сасуди за све моӣуће ӣороке*, пре свега оне сексуалне природе, пошто им се приписивало општење и са женама и са мушкарцима.

Ипак, од свих негативних својстава које преноси Теофилакт, три се издвајају као незаобилазни елементи на основу којих је стварана начелна, традиционална и општеважећа негативна и потцењивачка представа о евнусима. Прво од њих – немогућност стварања потомства, одакле потиче и оцена о њиховој социјалној бескорисности –, односило се на све евнухе. *Сѿерилиѿеѿ* је, према томе, био основна дефиниција евнуштва. За представе традиционалних цивилизација појам евнуштва обухватао је најразличитије видове стерилитета, при чему се као релевантан није у обзир узимао критеријум полних функција. Сва контроверзност евнуштва у традиционалним друштвима имала је, дакле, у првом реду социјални (одн. социјално-религијски) смисао: евнуси су били

---

[16] Уколико је *Одбрана* посвећена монаху Симеону, повод би могао бити везан за неки догађај из његове биографије (нпр. његово протеривање са Свете Горе, које, међутим, Теофилакт уопште не помиње, а које би време настанка текста померило у ранији период, детаљније стр. 111).

[17] *Gautier* I, 291, 331.

[18] О овим и другим питањима размишљао је и *Messis*, Théophylacte d'Achrida 44–45.

озлоглашени као непријатељи Божје творевине, и у томе се састојао њихов кардинални грех.[19] Друга два својства, телесна и психичка сличност евнуха са женама, као и сексуалност евнуха, пратили су одређене категорије ушкопљеника. Теофилактов текст показује да је у духовним круговима Византије проблем сексуалности евнуха изазивао посебан анимозитет према шкопцима и осуду евнуштва (и сâм Теофилакт је саставио једну погрдну песму о евнуху блуднику).[20]

Начини шкопљења били су разноврсни, што се огледа у развијеној терминологији којом су у Византији евнуси означавани.[21] Сексуална потенција ушкопљених зависила је од начина на који је спроведена стерилизација, као и од животне доби онога ко се својевољно или не подвргавао том захвату. Дуготрајно гњечење тестиса у топлим купкама, које се примењивало код шкопљења деце у доби између 5 и 7 година, било је непоуздана метода јер се дешавало да неки део тестиса остане у функцији, те у тим случајевима ни плодност ни потенција нису били елиминисани. Код одраслих мушкараца, тј. оних који су прерасли пубертет, примењиван је хируршки захват заснован на инцизији у мошницама и подвезивању семеновода, при чему су остављани крвни судови, што је одржавало тестисе у животу (захват сличан данашњој вазектомији). Ти ушкопљеници су били неплодни али сексуално потентни, без промена у телесним карактеристикама. Одстрањивање тестиса у целости (ушкопљење) изводило се и код деце (нпр. у Абазгији, одакле су Византинци и увозили евнухе[22]) и код одраслих (нпр. томе су подвргавани ратни заробљеници). Ти мушкарци су били бесплодни и импотентни, губили су мушке хормоне, били склони гојазности, са борама, без маља итд. Најрадикалнији, медицински најзахтевнији и најризичнији поступак шкопљења (који се, изгледа, није практиковао у Византији) подразумевао је

---

19 Уп. *Ringrose*, Perfect Servant 13–14.

20 *Gautier* I, no. 13, pp. 367–369. Уп. н. 143 стр. 158.

21 Како нас обавештава Теодор Валсамон, канониста из 12. века, уобичајена је била подела евнуха на три врсте: на θλιβίαι, који су расплодни уд изгубили у детињству, тако што су им га родитељи згњечили и учинили га неупотребљивим; на σπάδωνες, који су од рођења лишени тестиса, и, најзад, на κανστρᾶτοι [*sic*], који су осакаћени ножем, *G. A. Rhalles – M. Potles*, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων I–VI, Athenai 1852–1859, repr. 1966, II, 30 (=*Rhalles–Potles*). О терминологији за типологију евнухâ и техникама кастрације в. *Ringrose*, Perfect Servant 51–66, 219 n. 33; *Ch. Messis*, Les eunuques à Byzance, entre réalité et imaginaire, Dossiers Byzantins 14, Paris 2014, 31–45 (=*Messis*, Les eunuques).

22 Највећи број евнуха допреман је из народа Абазгâ (Ἀβασγοί, у области данашње Абхазије, уп. *Ringrose*, Perfect Servant 10), где је, према Прокопијевом сведочанству, пракса кастрирања лепих дечака ради продаје на византијском тржишту својевремено попримила готово „индустријске" размере. Деца су систематски отимана од родитеља, а њихови очеви убијани да би се предупредила одмазда (зато се у овом народу сматрало највећим несрећом бити отац наочитог мушког детета). Узрок овом злу лежао је у незајажљивој похлепи локалних владара, двојице краљева, за које је трговина евнусима била значајан извор богаћења. Већина евнуха у Византији онога доба, укључујући и оне на двору, били су пореклом Абазги. Прокопије нас, даље, обавештава да је Јустинијан учинио крај тој нечовечној пракси, наложивши абазгијским краљевима да прекину са насиљем над својим поданицима (цар је то учинио преко свог изасланика који је и сам био евнух абазгијског порекла). Абазги су одлуку дочекали са великим олакшањем и радошћу, да би убрзо и сами свргли своје омражене владаре, Procopii Caesariensis Opera Omnia, II, edd. *J. Haury – G. Wirth*, Lipsiae 1962, IV, 3, pp. 498–500 (=Procop.).

вађење тестиса и одсецање пениса, при чему би се ушкопљенику остављао корен пениса са уретром за уринирање. Та врста евнуха означавала се термином carzimasium, одн. καρτζιμᾶς.[23]

Разноврсни начини стерилизације са различитим последицама условили су да се под појмом евнух подразумевају и они мушкарци чија се мушкост, и поред неспособности да стварају потомство, не доводи у питање. Њихов број, изгледа, није био мали и, судећи по изворима, сексуално потентни евнуси континуирано истрајавају у Византији. Василије из Анкире (?) у спису *De virginitate* још у 4. веку упозорава девице на опасност од евнуха ушкопљених после пубертета који могу да оскрнаве жену без икаквог ризика (од трудноће). По његовом мишљењу, они су били робови насладе који су уживали без ограде, „будући да су уклонили доказ своје радње, не желећи да им исход чина убудуће буде препрека уживању" (δοῦλοι ὄντες τῆς ἡδονῆς, οὐ θέλοντες δὲ κώλυμα τῆς εἰς ἑξῆς καὶ ἀεὶ ἀπολαύσεως αὐτοῖς τὸ ἀποτέλεσμα τοῦ ἔργου γενέσθαι, ἀποκύψαντες τὸν ἔλεγχον τῆς ἐνεργείας, ἐλευθεριάζουσιν ἀκρατῶς πρὸς τὰς μίξεις). Такво опсесивно понашање аутор тумачи, у складу с научним представама свога времена, немогућношћу природног ослобађања сперме, што би код таквих евнуха, наводно, био разлог снажне и непрекидне пожуде коју је немогуће утолити („како нема начина да се ослободи овог голицања, кажу да се ове муке решава тек кад га помама сасвим изнури", ὁ δὲ οὐκ ἔχων ὅθεν τὸ γαργαλίζον κενώσῃ, μόγις τοῦ πόνου ὑφίησιν, ἄχρις ἂν κάματος τοῦτον, φασί, λυσσῶντα ἐκλύσῃ). Овакво *емпиријско* запажање Василије потврђује и неколиким конкретним примерима.[24] Једног таквог „саблазнитеља девица" (παρθενοπίπαν τε καὶ κουρηφθόρον) Теофилакт ће овековечити у својој подругљивој песми о евнуху блуднику.[25]

---

[23] Према Лиутпранду из Кремоне (10. в.), carzimasium autem Greci vocant amputatis virilibus et virga puerum eunuchum (Antapodosis, VI 6, PL 136, 896A). Четворицу таквих евнуха, који су били ретки, па према томе и врло скупи, Лиутпранд је поклонио цару Константину VII Порфирогениту (913–959). Карцимаде (καρτζιμάδες), као слуге гинекеја, помиње и Theophanes Continuatus, ed. *I. Bekker*, CSHB, Bonnae 1838, 145.19 (=Theoph. Cont.); cf. *S. Tougher*, Byzantine Eunuchs: An Overview, with Special Reference to their Creation and Origin, in: Women, Men and Eunuchs. Gender in Byzantium, ed. *L. James*, London–New York 1997, 168, 176; *Messis*, Les eunuques 36–37. Такву радикалну операцију кастрације спроводили су јеврејски лекари у Шпанији, у којој је била развијена трговина евнусима. С тим се слаже и највероватније семитска етимологија овог техничког термина, коју је претпоставио већ *A. Sophocles*, Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods, Cambridge, MA 1914, 631, s.v. καρτζιμᾶς (=*Sophocles*, Greek Lexicon): „The radical portion of this word is found in the Shemitic קצר [*qṣr*] = κόπτω". Семитску етимологију предлажу и *E. Trapp* et al., Lexikon zur byzantinischen Gräzität besonders des 9.–12. Jahrhunderts, 4. Fasz., Wien 1999, 768, s.v. κ. (арап. *qaras,* „abschneiden"). Тезу о јеврејској трговини евнусима и одговарајућем хебрејском – пре него арапском – пореклу речи carzimasium обновио је недавно *A. Grabowski*, Eunuch between economy and philology. The case of *carzimasium*, Mélanges de l'École française de Rome pour le Moyen Âge, 127/1 (2015) 23 sq. Према овом аутору, чињеница да је ислам забрањивао кастрирање говорила би у прилог јеврејском монополу над праксом кастрирања и трговином евнусима, па самим тим и хебрејској етимологији термина carzimasium/καρτζιμᾶς.

Најтоплије се захваљујемо Александру Ивици, спец. опште хирургије са Хируршког одељења Опште болнице Панчево, на корисним стручним објашњењима.

[24] *De virginitate* 61, PG 30, 793B–796D.

[25] *Gautier* I, 369, v. 7. Уп. н. 143 стр. 158.

Црква је осуђивала намерно кастрирање у мужевној доби, изједначавајући тај чин са самоубиством, о чему изричито говори 22. апостолско правило: „Онај ко је сам себе ушкопио нека не буде клирик, јер је самоубица и непријатељ Божје творевине" (Ὁ ἀκρωτηριάσας ἑαυτὸν μὴ γινέσθω κληρικός· αὐτοφονευτὴς γάρ ἐστιν ἑαυτοῦ, καὶ τῆς τοῦ Θεοῦ δημιουργίας ἐχθρός). У *Одбрани* Теофилакт то шкопљење, које означава као „сакаћење" (ἀκρωτηριάζειν), огорчено осуђује, наводећи да је у канонима назначено да је реч о операцији опасној по живот, те да су они који се на тај корак одлуче „убице самих себе". Док је шкопљење мушке деце у млађој доби, према његовом мишљењу, било израз тежње ка „непорочности и чистоти", дотле је стерилизација оних који су већ зашли у младићку доб била мотивисана развратом. Јер, они то чине да би се „завукли међу оне *женице које су натоварене гријесима* ... рачунајући да ће их оне због тога примити у своје друштво и да ће, тако, будући да су се ушкопили у пуној снази (када је и опасност већа), безбедно удовољавати њиховој похоти". Они су непријатељи Божје творевине, чудовишта у ионако чудовишном евнушком соју (према „парадоксалној" слици из песме о евнуху блуднику),[26] будући да уд не користе за полагање семена, тј. стварање потомства, већ су се осакатили да би што безбедније угађали најраспуснијим женама.[27]

Сексуалност евнуха се није огледала само у њиховом телесном општењу са женама већ и са мушкарцима. Та појава је, свакако, била распрострањена, будући да су за истополну сексуалну везу могли послужити сви евнуси, без обзира на начин и узраст у коме су кастрирани. Теофилакт у расправи потврђује сазнање да „већина" евнуха „спроводи оно гнусно блудодејство с мушкарцима", као и да се за то могу наћи потврде „код многих међу њима, а нарочито код оних који служе у гинекеју", признајући и сâм да у тој причи „има неке вероватноће". Те евнухе означава и изразом „мужеложници" (κίναιδοι καὶ βάτταλοι).[28]

Не улазећи овом приликом у проблем (хомо)сексуалности евнуха, истакли бисмо да се пасивна улога евнуха у истополном односу идентификује са улогом коју жена има у хетеросексуалној вези. За противнике евнуштва, евнух, дакле, није жена, али се влада као жена. Поређење евнуха са женама имало је негативну конотацију. Оно се огледа у опису њихових физичких својстава (гојазност, ћелавост, набораност, издуженост екстремитета, бледа пут итд.) и, што је важније, у опису њихових особина. Тако они евнуси који су одељени од мушкараца и „окужени" женском близином – јер служе у гинекеју – постају, како у расправи наводи Теофилактов монах, „сасуди за све могуће пороке": у непрестаном додиру са женским полом они и сами попримају његова својства, опонашајући женско „пренемагање, млитавост и мекуштво", па тако постају

---

26 ibid. 367–369, vv. 1–5. В. н. 143 стр. 158.

27 ibid. 303. Ову врсту евнуха осуђује већ Кирил Александријски, Sermo steliteuticus adversus eunuchos, PG 77, 1108C (и Кирил, као и Теофилакт, алудира на место из Павлове *Друге посланице Тимотију* 3:6).

28 ibid. 295, 321.11–12. Уп. н. 21 стр. 137.

права саблазан за све оне који се нађу у њиховој близини: „Ти што вазда бораве у друштву жена, ти избацују из себе огањ који захвата све што им се приближи". Многе страсти које се могу запазити код евнуха потичу управо отуда што су они „сведени на женску природу" (ἐπὶ τὸ γυναικῶδες μεταθλασθέντες), одакле, између осталог, произилази и телесно општење са мушкарцима.[29]

Аргументација на коју се монах у нападу позива заснована је на осуди евнуштва у духовној и световној сфери, будући да је шкопљење било противно и божанским и људским законима. Међутим, византијско законодавство, црквено и световно, није заступало апсолутну и непомирљиву осуду евнуштва. Као што ће се видети, у црквеним канонима правила се, с једне стране, разлика између ушкопљеника који су то постали аномалијом стеченом рођењем, болешћу или насилном кастрацијом коју је над њима спровело неко друго лице, а с друге, својевољном одлуком појединца. У првом случају евнуси су били изједначени са другим ромејским поданицима, док су их у другом случају пратиле забране, осуде и ограничења различитог типа. У Јустинијановом корпусу могу се наћи мишљења класичних римских правника, који разликују три врсте евнуха – spadones (у ширем смислу): spadones (у ужем смислу), који обухватају оне који су рођени са гениталном аномалијом; thlibiae и thlasiae („згњечени" и „утучени"), којима су тестиси уништени механичким притиском (по правилу, у раном детињству); последњу групу чине castrati, код којих је стерилност наступила као последица хируршке интервенције.[30] Чини се да су евнуси, са изузетком кастрата, могли, попут других слободних грађана, да ступају у брак, усвајају децу и одређују своје наследнике.[31] Лав VI (886–912) побољшао је положај кастрата (ἐκτομίαι) утолико што им је дозволио адопцију, из чега је произлазило и право да одреде наследника своје имовине (новела бр. 26).[32] Промене у законодавству, које су се толерантније односиле према кастриранима, морале су настати под утицајем развоја византијског друштва када су евнуси као поданици били на цени. Тада су забране, црквене и грађанске, престале да се поштују. Цареви су начелно потврђивали забрану кастрације (о чему сведочи и новела бр. 60, коју је издао Лав VI[33]) али су се, истовремено, окруживали евнусима. Јер, можда је и природно, каже Теофилакт, да владари „зажмуре" на евнуштво, „поготово зато што имају користи од тога да се умножава овај сој људи, који је одувек био наклоњен господару, као што му и име каже".[34] Византијско друштво је имало негативан став према њима, али се он није очитовао у службеној

---

29 ibid. 293–295; 317.8.

30 В. нпр. Digesta (Lex Iulia et Papia), ed. *T. Mommsen*, Berolini 1899, L,16. 128; XXIII, 3. 39 (=Dig.); уп. н. 21.

31 Dig. XXIII, 3. 39, 1; XXVIII, 2, 6.

32 Les Novelles de Léon VI le Sage, edd. *P. Noailles – A. Dain*, Paris 1944, XXVI (=NL).

33 NL LX.

34 *Gautier* I, 309.13–15. За етимологију речи εὐνοῦχος в. н. 98 стр. 150.

црквеној и, посебно, у световној хијерархији. Филотеј је у Клитерологиону, који је саставио 899, у доба Лава VI, једну целу секцију посветио званичницима евнусима – τάξεις τῶν εὐνούχων.[35] За разлику од категорије „брадатих" званичника (οἱ βαρβᾶτοι),[36] евнусима је био приступачан већи број дужности, од којих су оне, најнепосредније везане за цареву личност, у дужем периоду византијске историје биле резервисане готово искучиво за њих (нпр. паракимомен, протовестијарије). Својевољна кастрација у мужевној доби јесте осуђивана али није искорењена (огорченост Теофилактова само је једна од потврда да је реч била о довољно раширеној појави у пракси); шкопљење ромејске деце (о чему је одлучивала породица) није избегавано. Кастрирање није било страно аристократским родовима, најчешће се радило о ванбрачним мушким потомцима, а ни царским династијама (с циљем да се онемогући престолонаслеђе). Црквена хијерархија била је, такође, отворена према евнусима. Велики број у изворима потврђених црквених достојанственика евнуха, који су током историје Царства заузимали најугледније положаје, укључујући и патријаршијски трон, објашњава, између осталог, и сазнања о шкопљењу мушке деце које је породица усмеравала ка духовној каријери.[37] Кастрација сама по себи није, према томе, водила друштвеној маргинализацији ушкопљеника, посебно оних који су потицали из угледнијих породица, већ им је отварала могућност за обављање одређених професија намењених искључиво евнусима или погоднијих за ту категорију званичника. Речју, византијско друштво имало је велику потребу за евнусима, и ту је потребу задовољавало, поштујући само декларативно постојећа законска, морална, религијска и културна ограничења.

Основна полазишта напада, која у главним цртама у расправи прати и побија евнух, заснована су на констатацији да је евнуштво противно вољи Творца, Старом завету („Мојсијевом закону"), као и апостолским и светоотачким канонима. Оно је, с друге стране, у супротности са световним законодавством, пре свега са Јустинијановим законом (који понавља одредбе претходних царева), којим је забрањивано ушкопљавање на територији ромејске државе, као и кастрирање њених грађана.[38]

---

35 *N. Oikonomidès*, Les listes de préséance byzantines des IX^{e} et X^{e} siècles, Paris 1972, 125–135 (=*Oikonomidès*, Les listes).

36 За термин βαρβᾶτοι и његов антоним ἐνόρχαι в. н. 4 стр. 134.

37 Нићифор, епископ Милета, кастриран је по одлуци родитеља у доби од 8 година, с циљем да буде послат у престоницу, где би остварио каријеру на двору или у црквеној администрацији, *S. Papaioannou*, Sicily, Constantinople, Miletos: The Life of a Eunuch and the History of Byzantine Humanism, in: Myriobiblos. Essays on Byzantine Literature and Culture, edd. *Th. Antonopoulou – S. Kotzabassi – M. Loukaki*, Boston–Berlin–Munich 2015, 261–284, 262; cf. Prosopographie der mittel-byzantinischen Zeit II/4, Berlin–Boston 2013, # 5576. О евнусима у црквеној и државној администрацији в. класичну просопографску студију *R. Guilland*, Les eunuques dans l'Empire byzantin, in: Recherches sur les institutions byzantines I, Berlin–Amsterdam 1967, 165–197; уп. и *Messis*, Les eunuques.

38 *Gautier* I, 291–293.

ОДБРАНА

Као црквени великодостојник, Теофилакт је у *Одбрани евнуштва* највише простора посветио дилемама везаним за хришћанско – религијско и институционално – поимање евнуштва. Посматрајући евнуштво и византијску цркву, он у одбрани посебно истиче вишестрани допринос који су ушкопљенци дали очувању хришћанског морала и непорочности, као и развоју црквених институција. У другом сегменту *Одбране*, окренуо се световној сфери – римском и византијском законодавству. Показујући довољно добро познавање законодавних одредби које се тичу евнуштва, он посебно истиче противречан став који су владари заузимали према кастрацији у правним актима и стварном животу. Теофилактов текст у најопштијем смислу илуструје принцип византијске *икономије* (οἰκονομία), која подразумева слободан однос према наслеђеном световном и црквеном поретку. Она омогућава стваралачко тумачење и преобликовање целокупног система затечених норми и реаговање појединца, одређене друштене групе или читаве заједнице, на захтеве историјске реалности. *Икономија* у Византији не потире темељне вредности хришћанске цивилизације, али дозвољава њихову реинтерпретацију, која им даје нову функционалну улогу у држави и друштву.

Црква и духовна сфера – На самом почетку *Одбране* Теофилакт је размотрио суштинску оптужбу монаха, који је ушкопљење дефинисао као чин супротан вољи Творца. У одељку који се може сматрати најоригиналијим и најпровокативнијим делом *Одбране* Теофилакт смешта начело индивидуалног избора у шири догматски контекст. Настојећи да покаже како у површном посматрању ствари и други животни избори, а не само евнуштво, могу бити протумачени као противљење Божјој вољи и намери, он човечју вољу, изражену кроз свесно опредељивање за *бездетност*, поставља наспрам Божје, коју оличава *чедотворство* (παιδοποιΐα). Постављајући двојицу саговорника једног поред другог – а не једног наспрам другог – он, врло слободоумно, упоређује евнуштво са монаштвом, узимајући бездетност (дакле, основну карактеристику евнуха) као критеријум којим се релативизује значај и најважнија последица кастрације: јер, ако је примарни циљ постојања потомство, онда би се и бездетност оних који су се определили за монашки живот могла тумачити као последица избора супротног вољи Творца: „Ако, дакле, свој расплодни уд не користиш за оно за шта је створен", каже у расправи евнух, „ти се супротстављаш Творчевој намери и надмудрујеш се с умешношћу Мудрости, будући да нам га она није придодала ни узалуд, ни неумешно, него с умећем и са неком корисном сврхом, а теби је детородни уд само излишни додатак". На вишем нивоу, мисао да је монах из љубави према девствовању (παρθενία) *својом вољом* „изменио природу свог детородног уда", не обезвређује само последице већ и сам чин кастрације, чинећи га ирелевантним: кад монах већ уд не користи за оно за шта га је природа наменила (чедотворство), онда не би било за осуду уколико би одлучио да га једном и одстрани. Аскетски начин живота, којем се посвећују монаси (и ушкопљени

и брадати) могао би се, такође, разумети као израз слободне воље појединца супротстављене Божјој, јер она тежи очувању телесног здравља: „Не исцрпљујеш ли и ти своје тело и изглађњивањем, некупањем и свим облицима духовног аскитства, не чиниш ли га пре испошћеним него ухрањеним, пре бледим него свежим, и раслабљеним пре него крепким?”[39]

Будући да Теофилакт евнуштво унутар цркве сагледава као духовну категорију, дакле, као израз тежње ка непорочности и чистоти, он ће се у *Одбрани* враћати поређењу евнуха и брадатих унутар монашког реда, изједначавајући их на основу одрицања од чедотворства у име виших духовних циљева, односно, преданијег служења Богу. Теофилактова аргументација може се посматрати у ширем контексту павловске теологије хришћанског „позвања” (κλῆσις), која у суштинском смислу релативизује вредност специјалних, алтернативно противстављених облика егзистенције (роб–слободњак, обрезан–необрезан, ожењен–неожењен), под условом да је њихов циљ јединствен: држање заповести Божјих.[40] Схватајући и само евнуштво као један од „алтернативних” облика служења Божјој вољи, суштински равноправан са избором који следе монашки девственици неевнуси, Теофилакт без сумње има на уму и познату Христову реч о три врсте евнуха – онима који су то постали рођењем, онима које су људи учинили таквим и онима који су – у дословном или пренесеном смислу – то постали својом вољом, а последњима је остављено да тај избор приме на себе уколико могу да га носе (Мт 19:12).

Теофилакт притом непорочност узима као поузданије својство монаха евнуха, баш зато што је она подржана телесним стањем, које, с друге стране, не потире, како су многи сматрали, избор и слободу воље код евнуха: јер и евнуси се својом вољом опредељују за добро или зло, због чега њихова одрицања и преданост немају мању тежину него она видљива код монаха неушкопљеника.[41]

Као и у световном законодавству, о чему ће у наставку бити речи, и црква је правила разлику да ли је ушкопљење било последица болести и интервенције лекара, или својевољна одлука појединца. Из те разлике проистицао је и став према укључивању евнуха у црквену хијерархију. Замонашење се допуштало уколико је евнуштво било последица болести (наслеђене или стечене), или је уследило вољом трећег лица (1. правило Првог васељенског сабора, 21. апостолско правило),[42] а осуђивало као својевољни чин одрасле особе (22. апостолско

---

[39] ibid. 297–299. О Теофилактовом изједначавању евнуштва са аскетизмом уп. и *Simon*, Lobpreis 14; *Mullett*, Defence of Eunuchs 186–188.

[40] Нпр. 1 Кор 7:19–20: „Обрезање је ништа, и необрезање је ништа; него држање заповијести Божијех. Сваки нека остане у ономе звању у коме је позван” (прев. В. Караџић).

[41] В. стр. 118–119.

[42] 1. правило Никејског сабора гласи: „Ако се неко услед болести подвргао хируршком захвату од лекарâ, или је ушкопљен од варвара, тај нека остане у клиру. Ако је пак неко здрав сам себе ушкопио, тај треба да се преиспита и да престане да припада клиру, као и да се убудуће нијелан од таквих не прима у клир. Као што се, дакле, јасно види да је ово речено за оне који то чине

правило). Осуда евнуштва у апостолским законима и канонима хришћанских отаца доводи се на више начина у питање, иако је Теофилакт (односно, монахов саговорник евнух) суштински не оспорава, посебно у случају кастрирања у мужевној доби.[43]

Окосница одбране евнуштва изражена је Теофилактовим исказом да законе и каноне треба поштовати, али да им не треба робовати (ἁλίσκεσθαι δὲ οὐδὲ τούτοις παρρησιάζομαι).[44] Он је испровоциран традиционалним приговором критичара евнуштва (монаха), заснованим на слову тзв. Мојсијевог закона (νόμος Μωσαϊκός), старозаветног прописа којим се евнусима забрањује да ступају у светињу и учествују у богослужбеним чиновима.[45] Бранитељ му поклања посебну пажњу, демонстрирајући том приликом и неке од карактеристичних поступака егзегетско-теолошке анализе библијског текста, какви су често били примењивани у теорији и пракси византијске правно-етичке мисли. Старозаветним одредбама приступало се са свешћу о њиховој историјској и етничкој условљености, која оставља простора за алегоријску интерпретацију – читање са становишта пнеуматске егзегезе, познате и широко практиковане већ у делима раних отаца Цркве: иза дословног, соматског смисла речи трагало се за оним дубљим и скривеним, пнеуматским значењем библијских исказа. Кад је, дакле, реч о соматском значењу старог Мојсијевог закона упереног против евнуштва, оно би, према Теофилактовом мишљењу, имало обавезујућу снагу само за „оне који су у закону", тј. за припаднике јеврејског народа, будући да они највише добро „своде на богато потомство", одбацујући све што је супротно интересу опстанка и множења, па самим тим и праксу шкопљења[46] (премда ни Стари завет, као што примећује апологета, није увек доследан у свом одбојним ставу према евнусима).[47] Отуд се истиче да хришћанима, напротив, приличи да библијске заповести

с предумишљајем и усуђују се да сами себе шкопе, тако онима које су ушкопили варвари или њихови господари, а нашло би се да су иначе достојни, правило допушта да ступају у клир" (Εἴ τις ἐν νόσῳ ὑπὸ ἰατρῶν ἐχειρουργήθη, ἢ ὑπὸ βαρβάρων ἐξετμήθη, οὗτος μενέτω ἐν τῷ κλήρῳ. Εἰ δέ τις ὑγιαίνων ἑαυτὸν ἐξέτεμε, τοῦτον καὶ ἐν τῷ κλήρῳ ἐξεταζόμενον, πεπαῦσθαι προσήκει· καὶ ἐκ τοῦ δεῦρο, μηδένα τῶν τοιούτων χρῆναι προάγεσθαι. Ὥσπερ δὲ τοῦτο πρόδηλον, ὅτι περὶ τῶν ἐπιτηδευόντων τὸ πρᾶγμα, καὶ τολμώντων ἑαυτοὺς ἐκτέμνειν εἴρηται· οὕτως, εἴ τινες ὑπὸ βαρβάρων, ἢ δεσποτῶν εὐνουχίσθησαν, εὑρίσκοιντο δὲ ἄλλως ἄξιοι, τοὺς τοιούτους εἰς κλῆρον προσίεται ὁ κανών). Према 21. апостолском правилу, „Онај ко је постао евнух услед насиља људи, или му је уд одсечен за време прогона, или се такав родио, а достојан је, нека буде епископ" (Εὐνοῦχος, εἰ μὲν ἐξ ἐπηρείας ἀνθρώπων ἐγένετό τις, ἢ ἐν διωγμῷ ἀφῃρέθη τὰ ἀνδρῶν, ἢ οὕτως ἔφυ, καὶ ἔστιν ἄξιος, ἐπίσκοπος γινέσθω).

43 Као што се види, Теофилакт посебно има на уму правило 22: „Онај ко је сам себе ушкопио нека не буде клирик, јер је самоубица и непријатељ Божје творевине" (Ὁ ἀκρωτηριάσας ἑαυτὸν μὴ γινέσθω κληρικός· αὐτοφονευτὴς γάρ ἐστιν ἑαυτοῦ, καὶ τῆς τοῦ Θεοῦ δημιουργίας ἐχθρός) и 24: „Лаик који је сам себе ушкопио нека се одлучи на три године, јер је намислио зло према свом животу" (Λαϊκὸς ἑαυτὸν ἀκρωτηριάσας, ἀφοριζέσθω ἔτη τρία· ἐπίβουλος γάρ ἐστι τῆς ἑαυτοῦ ζωῆς).

44 *Gautier* I, 301.21–303.1.

45 Понз 23:1: „У сабор Господњи да не улази ни утучен ни ушкопљен" (прев. Ђ. Даничић).

46 *Gautier* I, 229.28; 301.18–19.

47 Уп. нпр. Ис 56:3–5.

тумаче сходно „духу” који је садржан у њима, не поводећи се за пуким „словом”: „Јер слово убија, а дух оживљује” (2 Кор 3:6). Према таквом, пнеуматском тумачењу, мојсијевска забрана не би била уперена против евнухâ у дословном смислу (јер је реч о телесном стању), већ против свих оних који су „јалови и бесплодни у божаственим мислима и делима”, „ускраћени за снагу семена Речи која је у нама” (πηρωθεὶς τὰς δυνάμεις τῶν τοῦ ἐν ἡμῖν λόγου σπερμάτων), што, разуме се, нипошто не би били евнуси девственици и монаси, који су целим бићем посвећени идеалу духовне чистоте и преданој служби Логосу.[48] Овим делом *Одбране*, који представља истинско теолошко упориште Теофилактове аргументације, јасно провејава дух Павлове *Посланице Јеврејима*, према којој је нови, хришћански завет учинио онај стари „застарелим” (Јев 8:13), укинувши „пређашњу заповијест, што би слаба и залудна” (Јев 7:18). Обичај разликовања „речи” и „смисла” законских исказа, међутим, не припада само наслеђу павловске и светоотачке егзегезе већ и давнашњој пракси судског беседништва, у коју је Теофилакт, као некадашњи професор реторике, био одлично упућен. Држећи се ове дистинкције (преузете од позноантичког ретора Хермогена, 2. в.), бранитељ прелази на разматрање апостолских правила везаних за евнухе, посматрајући их најпре са становишта „речи”, а онда и „смисла”. Као основни *изричити* разлог за осуду евнухâ апостолска правила наводе приговор да су они „самоубице и непријатељи Божје творевине” (22. правило). Као што смо видели, ова забрана, према Теофилакту, погађа само оне који су зашли у мужевну доб, када је ризик од оперативног захвата већи (без обзира на то да ли је реч о потпуним или „делимичним” ушкопљеницима, тј. о развратним „брадатим евнусима”, чији однос са женама није мотивисани жељом за стварањем потомства). Кад је, међутим, реч о шкопљењу малолетних дечака (као релативно безопасном и надахнутом побожним разлозима), апостолска правила о овоме ћуте, из чега би произилазило да таква пракса, у најмању руку, није супротна њиховој „речи”.[49]

Ако, с друге стране, обратимо пажњу на „смисао” апостолских забрана, увидећемо, сматра Теофилакт, да су оно што су њихови творци, апостоли и црквени оци раних векова, имали на уму, била заправо њима савремена јеретичка учења, у којима је евнуштво, наводно, играло важну улогу.[50] Осуђујући га, Црква би кроз своје каноне на посредан начин жигосала тадашње јереси дуалистичке

---

48 *Gautier* I, 301.

49 ibid. 303.

50 ibid. 303–305. Међу црквеним оцима каснијих векова било је и иначе раширено мишљење да су евнуси подложнији јересима него ортодоксији, уп. Григорије Назијански, Or. XXI 21, PG 35, 1105AC; Or. XXXVII 16–20, PG 36, 301A–305C. Тако се унутар неких црквених кругова сасвим неоправдано дуго одржавала традиција по којој су већином евнуси подржавали аријанство, што је био један од разлога њихове осуде још у Теофилактово доба. Сам Теофилакт у *Одбрани* не доводи у питање то мишљење, већ поучава да о „данашњим евнусима” не треба судити на основу оних који су некада подржавали аријанце, као што се ни данашњи владари не криве због некадашњих безбожних владара и јеретичких вођа. Јер, кривица је индивидуална категорија и тако треба да буде и разматрана, *Gautier* I, 325.15–18.

оријентације – гностичке системе Симона Мага и Маркиона, као и потоње манихејство, будући да све ове доктрине у телу и телесности виде манифестацију злог начела, залажући се за најстрожи целибат.[51]

Трагање за смислом и значењем речи од којих су закони саздани водило је реинтерпретацији хришћанских правила, па је Црква кроз своју историју преживљавала разна преустројства. Примену начела *икономије* унутар институције цркве Теофилакт дефинише као „разборитост која се мудро прилагођава свакој прилици" (τοῦτο τεχνικῆς διανοίας καὶ πρὸς τὸ καθ᾽ ἕκαστον ἁρμοζομένης σοφώτερον), јер, како он то види, ни лекари његовог доба не лече истим лековима који су се у ранија времена преписивали болесницима, објашњавајући ту промену променама у телесној издржљивости и начину живота.[52] Прилагођавање околностима водило је новим тумачењима, као и одступању од апостолских правила и светоотачких канона, али ради превазилажења тешкоћа и постизања значајнијих циљева. Тако је црква „широм отворила капије" евнуштву, што Теофилакт оцењује као политику која је имала велику и многоструку корист за светост.[53] Јер, пад морала и слабљење чврстине византијска црква је заустављала примањем евнуха у своје редове, који су, услед своје природе, били лишени искушења, те су се показали као поузданији чувари вере, непорочности и чистоте. Теофилактов закључак да је из тог разлога велики број евнуха доспео у сам врх црквене хијерархије, украшавајући „својим поучавањем и вероисповедањем патријаршијске и архијерејске столице"[54] свакако има основа. Да је духовна каријера била пријемчивија за шкопце посведочено је и оним примерима када родитељи/сродници свесно кастрирају дете, усмеравајући га према цркви.[55] Међутим, као ни у другим стварима тако ни у тој, у Византији није било једногласја. Евнуси на високим положајима у црквеној администрацији извесно нису били добро прихваћени у свим црквеним круговима. Сам Теофилакт, на пример, у *Одбрани* прави алузију на негодовање, испољено незванично, које су Фотије и његове присталице исказивале према свргнутом патријарху Игњатију, између осталог и зато што је био евнух.[56]

---

51 У учењима гностичко-дуалистичке оријентације негирано је све што је телесно, па, према томе, и полност, полно општење, брачна заједница и стварање потомства. У тим начелима се неоправдано изводила и сличност са евнуштвом, јер, како каже Теофилакт у *Одбрани* (ibid. 305), ни евнуси у својој непорочности, једнако као ни монаси у свом девствовању, не узимају брачну заједницу као зло, већ се потомства одричу у име других, виших разлога, в. детаљније н. 78–82 стр. 145–147.

52 *Gautier* I, 309.4–9.

53 ibid. 309.

54 ibid. 327.17–19.

55 Уп. н. 37.

56 ibid. 315–317. Никита, односно, Игњатије је био син цара Михаила I Рангабеа (811–813). После очевог свргавања са престола, био је кастриран у доби од 14 година и затим замонашен, када и узима име Игњатије, и посвећује се духовној каријери, *П. Комашина*, Црквена политика Византије од краја иконоборства до смрти цара Василија I, Београд 2014, 80 и сл. (=*Комашина*, Црквена политика); *Messis*, Les eunuques 141–144. Иако Игњатијево свргавање са патријаршијског трона није довођено у везу са чињеницом да је био ушкопљеник, Теофилактова неоснована оптужба

Теофилакт, такође, истиче да је евнушка посвећеност непорочности упутила многе од њих на монашки живот, те да су они својом преданошћу унапређивали манастире за које су били везани.[57] Но, на присуство евнуха у манастирима гледало се различито, па Византија и у тој сфери показује готово невероватну разноликост. Начелно, али не и обавезно, сматрало се да су шкопци погодни да обављају различите функције у женским манастирима,[58] док су на много веће противљење наилазили приликом намере да се укључе у живот мушких монашких насеобина.[59] С друге стране, међутим, специфична византијска тековина је евнушки манастир. Та институција је у Византији имала дугу традицију, која се може пратити од 6. века и која се, како се чини, прекида почетком комнинске епохе (крај 11. и почетак 12. века). До сада је евидентирано осам манастира тог типа.[60] У 6. веку посведочен је евнушки манастир код Јерихона; евнух Нарзес је у време Јустина II (565–578) основао Манастир Καθαροί у Цариграду; у малоазијским монашким центрима такође су посведочени такви манастири – два на Олимпу у Битинији, током 8. и 9. века, и један на Галисиону, из 11. века; Лав VI Мудри, који је у приватно-правним односима унапредио положај кастрата (ἐκτομίαι), основао је манастир за евнухе, припојивши га Цркви Св. Лазара;[61] за име Михаила Аталијата (11. век) везује се, такође, оснивање једног престоничког евнушког манастира.[62] Теофилакт у *Одбрани евнушшва* алудира да је такав манастир (συνοικίαν εὐνούχων μοναστῶν) у Солуну основао евнух и монах Симеон,[63] што је, уједно, и последњи познати податак о таквој монашкој заједници. Важно је нагласити да њихови оснивачи нису увек били евнуси, па су и мотиви за установљење тих институција били различити. Оно

упућује на претпоставку да је постојала једна традиција, препричавана међу припадницима црквених кругова, која је Игњатија дисквалификовала и из тог разлога. Оштар сукоб између патријарха Игњатија и Фотија, његовог наследника на патријаршијској столици, у који је била умешана и световна власт, потресао је Византију у дужем периоду, те су оптужбе и оправдавања поступака обеју страна залазиле и у приватни домен. Тако је патријарх Игњатије оптуживао цезара Варду, ујака цара Михаила III, да има љубавну везу са својом снахом, женом најстаријег сина, за кога се сматра да је био заостао у развоју, *Комашина*, Црквена политика 103–104. О патријархату Игњатија (847–858, 867–877) и Фотија (859–867, 877– 886), као и о њиховом сукобу в. исто, passim.

57 *Gautier* I, 319.

58 Нпр. Јустинијан препоручује да апокрисијарији у женским манастирима буду или евнуси или старији, у сваком случају они који због своје чедности уживају велики углед, Novelae, edd. *R. Schoell* – *G. Kroll*, Berolini 1928, 133.5 (=JN).

59 О овим разликама сведоче пре свега манастирски типици, којима је регулисан начин живота у монашким заједницама, детаљније *Messis*, Les eunuques 111–115.

60 *S. Tougher*, 'The Angelic Life': monasteries for eunuchs, Byzantine Style, Religion and Civilization. In Honour of Sir Steven Runciman, ed. *E. Jeffreys*, Cambridge 2006, 238–252, посебно 241 (=*Tougher*, 'The Angelic Life').

61 Лав Мудри је подигао један манастир у част свог паракимомена, евнуха Константина, али није извесно да ли је и тај манастир по свом карактеру био евнушки; *Messis*, Les eunuques 114 n. 74, убраја га у евнушку институцију.

62 *Tougher*, 'The Angelic Life' 244–247, уп. н. 4 стр. 134–135; н. 156 стр. 160.

63 *Gautier* I, 329.6–7.

што је извесно јесте да су евнушки манастири у погледу бестрасности и непорочности били замишљени као елитистичке институције, што потврђује назив Нарзесовог манастира – *Чисти*, као и Аталијатов мотив да установи манастир у којем влада ἀπάθεια.[64] Остаје, међутим, отворено питање да ли су манастири намењени монасима евнусима у потпуности били затворени према брадатим монасима. Да ли су те институције, зачете као евнушке, временом добијале и неушкопљенике као становнике, односно, да ли се радило о доминатном броју једне групе монаха, а не о апсолутном искључивању брадатих? Аталијат, на пример, није искључио присуство брадатих, у које је, како је нагласио, лично имао поверење.[65]

Иако су угледни монашки центри, попут Олимпа и Галисиона у Малој Азији, били отворени према евнусима, ушкопљеници су повремено боравили и на Светој Гори, и поред изричите забране коју су прописивали светогорски статути. Забрану приступа шкопцима и голобрадим (малолетним) младићима прописао је већ Јован I Цимискије (969–976) у типику за Свету Гору (тзв. *Трагос*), који се датује у период између 970–972.[66] Њу је, затим, потврдио Атанасије Велики, оснивач Велике Лавре и један од највећих духовних ауторитета на Атону, наложивши у свом типику (састављеном између 973–975) да се ниједном евнуху, ни ако је старац ни ако је дете, ни ако је потомак царског рода никада не дозволи приступ у Лавру.[67] Но, очито је да је међу великим бројем монаха евнуха у Византији било и оних који су имали искрену потребу за строжим видом монашког живота и за које је Атон представљао жељено одредиште. Евнуси су и поред забрана боравили на Светој Гори, због чега је Константин IX Мономах (1042–1055) у свом типику из 1045. поновио и допунио Цимискијеву одредбу о забрани, наложивши да се и евнуси и голобради протерају са Свете Горе, о чему треба да се заједнички старају прот и игумани три најугледнија светогорска манастира – Лавре, Ватопеда и Ивирона.[68] Светогорска правила о евнусима и голобрадима морала су бити добро позната Теофилакту и као духовном лицу и као црквеном великодостојнику на врло високом положају. Ипак, он у *Одбрани* о томе уопште не говори, већ, напротив, истиче свог савременика, монаха и евнуха Симеона, оснивача евнушког манастира у Солуну, који је у његово време управљао „атонским иноцима с највећом строгошћу" (κἀν τῷ τοῦ Ἄθω ὄρει μοναχῶν ἡγεῖται κατὰ πᾶσαν ἀκρίβειαν).[69] Евнух Симеон је у два наврата боравио

---

64 *P. Gautier*, La Diataxis de Michel Attaliate, REB 39 (1981) 65.793 (=*Gautier*, Diataxis).

65 ibid. 65.799–802.

66 Actes du Prôtaton, *Archives de l'Athos* VII, ed. *D. Papachryssanthou*, Paris 1975, no. 7, l. 101–106, XVI (=Prôtaton); уп. *Д. Папахрисанту*, Атонско монаштво. Почеци и организација, Београд 2003, 182–194 (=*Папахрисанту*, Атонско монаштво).

67 *Ph. Meyer*, Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster, Leipzig 1894, 118.31–35.

68 Codex Iustinianus, ed. *P. Krueger*, Berolini 1895, no. 8, l. 45–53, I (=CJ); уп. *Папахрисанту*, Атонско монаштво 197–202.

69 *Gautier* I, 329.5–6.

на Светој Гори.[70] Напустивши световну каријеру, он се замонашио и уз дозволу цара Нићифора III Вотанијата (1078–1081), повукао се, вероватно после априла 1078, на Атон, где је постао игуман опустелог Манастира Ксенофонта. Зна се да је том приликом са собом довео и тројицу голобрадих младића (евнуха?), чије је присуство изазвало велико негодовање Светогораца. Исход тог сукоба било је прогонство Симеона и његових следбеника до којег је дошло пре промене на престолу из 1081. Вероватно се након прогонства настанио у оближњем Солуну, где је, по Теофилактовим речима, основао евнушки манастир.[71] Наредбом Алексија I Комнина, Симеон је 1089. поново враћен на Свету Гору, где је по други пут постављен за игумана Ксенофонта. С обзиром на то да Теофилакт Симеона означава као „старца", „милог, љубазног и разборитог мужа",[72] као и на чињеницу да су и један и други припадали политичком кругу Алексија Комнина (за Симеона се зна да је био Алексијев човек од поверења и пре него што се он устоличио на престолу),[73] нема сумње да је реч о особи врло блиској Теофилакту, која је, у неком смислу, могла послужити као узор или инспирација за лик евнуха у његовој расправи, ако не и као непосредни повод за њен настанак. Симеоново игуманство у Ксенофонту, као и Теофилактово прећуткивање сукоба који је избио између Симеона и Светогораца, а који му је морао бити познат, потврђује закључак да је међу припадницима виших црквених кругова у Византији било и оних који ни светогорске забране у погледу евнуха (и голобрадих) нису сматрали за оправдане. Реч је о још једној потврди да упорни отпори евнуштву, исказивани у одређеним срединама, нису могли обезбедити апсолутно поштовање утврђених правила.

У византијској цркви је мишљење о појцима евнусима било подељено, а Теофилакт је један од ретких писаца који је о њима изнео повољан суд. Ти кастрати, необичне физичке конституције и специфичних вокалних способности, деловали су веома импресивно на позорници и црквеном амвону, изазивајући, истовремено, велики отпор код једног дела црквене заједнице. Отуд се једна од најозбиљнијих оптужби Теофилактовог противника евнуштва односила управо на област црквеног појања, у којој је евнусима одувек припадала колико незаобилазна и суштинска, толико и контроверзна улога. Традиционални

---

70 Симеон је монашко име дворског евнуха Стефана, великог друнгарија вигле на двору Михаила VII Дуке (1071–1078), а потом и Михаиловог наследника Нићифора III Вотанијата. Под новим царем Стефан је, чини се, службовао сасвим кратко, да би се, можда већ на самом почетку Вотанијатове владавине, „са царевим одобрењем" повукао с двора и замонашио на Светој Гори, где је, уз цареву потпору, преузео управу над запуштеним Манастиром Ксенофонт. О првом и другом Симеоновом боравку на Светој Гори говори акт прота Павла из јула 1089. године, Xénophon, no. 1, ll. 25–45, 45–72; *Morris*, Symeon 133–147; *Messis*, Les eunuques 112–113.

71 Без обзира на нејасноће у Теофилактовом тексту (в. н. 182 стр. 168), потпуно је неприхватљива претпоставка *Ringrose*, Perfect Servant 242 n. 77, по којој је Симеон можда покушао да оснује евнушки манастир на Светој Гори.

72 *Gautier* I, 329.5.

73 В. нап. 4.

приговор стајао је у тесној вези са осудом друге карактеристичне категорије евнуха уметника: оних везаних за византијску позорницу (реч је, без сумње, о тумачима женских улога у пучким „комадима с певањем" византијске уличне и „кабаретске" сцене). Популарни напеви и неке иновативне музичко-сценске технике потекле из те „ниске" средине знали су да пронађу пут и до певница цариградских цркава. Према познатом начелу *контрафактуре*, профани текст био би замењен сакралним, док би мелодија и неки елементи извођачке технике остајали мање-више непромењени, и као такви, инкорпорирани у црквено богослужење. Тенденциозна и карикирана слика тих „цвркутала и гугутала што, на покору свету, уведоше у цркву разблудне песме из којих точи разврат"[74] одражава, пре свега, стару и дубоко укорењену предрасуду о моралној искварености позоришних људи, професионалних „хипокрита" (ὑποκριταί, „глумци"), која је у случају глумаца-евнуха морала имати само још већу тежину. Аргумент бранитеља евнуштва утолико више изненађује својом неочекиваном ширином и слободоумношћу: „Ако евнуси и по црквама извијају мелодије разблудних песама – шта има прекорно у томе, ако су оне освештане богоугодним садржајем?"[75] Естетска компонента богослужбеног чина схваћена је, с једне стране, као неутрални *украс*, који не може суштински наудити теолошкој садржини литургијског текста, док би, с друге стране, могла корисно послужити да, као *мед који се испија заједно с леком*, ублажи опорост хришћанске поуке, додајући оном *добром* (τὸ καλόν) и елемент естетске привлачности. У кратком историјском осврту на почетке и развој сакралне музике у Византији, Теофилакт подсећа на огромну важност контрафактуре у процесу преношења неких иновативних музичких техника – посебно антифоног појања антиохијске школе – из јеретичке (аријанске) традиције, у којој су такве технике настале и развиле се, у контекст православног богослужења, које их је, затим, успешно адаптирало за своје доктринарне циљеве.[76] Одлучујућа улога у овом процесу пресађивања, који није био лишен драматичних момената,[77] припала је, нимало случајно, личности једног евнуха, царског „концертмајстора" Брисона, присног пријатеља и сарадника Св. Јована Златоустог (с. 349–407).[78] Период Македонске династије (867–1056) обележен је динамичним развојем црквене музике, а

---

74 *Gautier* I, 295.7–9.

75 ibid. 323.7–8.

76 ibid. 323.10–21.

77 О томе нас извештавају црквени историчари Сократ (Hist. eccl. VI 8, PG 67, 688C–692A) и Созомен (Hist. eccl. VIII 8, PG 67, 1536B–1537B).

78 Уп. н. 158, 159 и 162 на стр. 161–162. Брисон је, чини се, био тај који ће одредити правац целокупног потоњег развоја сакралне музике на византијском Истоку, везујући њену судбину, с једне стране, за антифони принцип, а с друге – за појце-кастрате, као све доминантију компоненту дворског и црквеног хора (до краја 12. века певачки еснаф ће бити састављен *искључиво* од евнуха, *Rhalles–Potles* II, 316). В. *N. K. Moran*, Byzantine castrati, Plainsong and Medieval Music 11/2 (2002) 100–101 (=*Moran*, Byzantine castrati); *R. Witt*, The other castrati, in: Eunuchs in Antiquity and Beyond, ed. *S. Tougher*, London 2002, 245 (=*Witt*, The other castrati).

у њу се, захваљујући смелим реформама евнушког(?) патријарха Теофилакта (933–956), уносе извесни драмски и популарно-музички елементи, који воде све већој *театрализацији* верског обреда и његовом приближавању некој врсти црквене представе или једноставне музичке драме.[79] С друге стране, један број цариградских сиротишта и манастира основаних у истом периоду служе и као центри за организовану обуку појаца-кастрата. Цариградски Манастир Св. Лазара, задужбина Лава VI Мудрог, који је и сам важио за даровитог црквеног музичара, чинило је братство састављено од монаха евнуха, чији је задатак, између осталог, било и обучавање младих кастратских певача. Кастрати су увежбавани и у оближњем Сиротишту Св. Павла,[80] чувеном по школи хорског певања, која ће у време Алексија Комнина доживети велику обнову и процват. Овде треба поменути и Манастир Христа Премилостивог, задужбину Михаила Аталијата, чије је евнушко братство морало бити састављено од искусних појаца, вичних техници мелизматског певања и сложене вокалске орнаментације, на шта указује један број литургијских песмарица (кондакари, алилуари) поменутих у инвентару манастирске библиотеке.[81]

Однос Цркве према феномену евнуштва, оптерећен традиционалним забранама потеклим из библијске (старозаветне) и сфере канонског права, налазио је током византијске историје своје решење у широкој примени начела *икономије*. Теофилакт се позива на њега не само да би одговорио на приговоре засноване на догматским и канонским разлозима већ и зато да би изашао на крај са, можда, најозбиљнијим теолошким аргументом противника евнуштва: да је оно у супротности са вољом Творца, јер се сукобљава са самим начелом божанске творевине. Бранитељ евнуштва доказује да се овом начелу може служити, ништа мање, плодним стварањем у оној другој, духовној сфери, изједначавајући тиме девствене евнухе монахе са обичним монасима, који су се у једнакој мери одрекли „телесног стварања". У овој духовној области, како показује Теофилакт, евнусима припадају неоспорне заслуге, не само за унапређење хришћанског морала, целомудрености (σωφοσύνη) и црквене дисциплине већ и за развој византијске црквене музике, којој су евнуси ударили одлучујући печат.

---

[79] Уп. Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum, ed. *I. Thurn*, CFHB V, Series Berolinensis, Berolini et Novi Eboraci 1973, 243–244 (=Scyl.).

[80] *Moran*, Byzantine castrati 104–105. Сиротиште Св. Павла основано је у 4. веку, а његов најпознатији управник био је евнух Јован Орфанотроф († 1043), свемоћни министар неколицине царева.

[81] Има аутора који су склони да почетке кастратског музицирања на Западу, везане за појаву првих „фалсетиста" (falsettisti) у хору Сикстинске капеле (1599), посматрају у ширем контексту поствизантијског наслеђа у аутохтоној музичкој традицији итало-грчких манастира јужне Италије, у којима би евнушко појање наставило свој живот још дуго после пада Византије, в. *Moran*, Byzantine castrati 112. Тако би славне кастратске звезде европског барока постале део јединствене и непрекинуте традиције, чији су почеци у византијском појању раног средњег века (другачије гледиште износи *Witt*, The other castrati 248, који присуство кастрата у папском хору тумачи политичким контактима са Шпанијом, где се обичај кастратског певања развио у позном 11. в. из мозарапске литургије).

Световна сфера – Однос према евнуштву у световном законодавству други је главни тематски сегмент Теофилактове *Одбране*. Видели смо да у разматрању хришћанског поимања евнуштва, пре свега унутар византијске цркве, Теофилакт не доводи у питање ни ауторитет цркве нити оправданост црквених правила. Такво оправдавање принципа *икономије* није, међутим, нашло простора у разматрању начина на које су световне власти прилазиле евнуштву: Теофилакт у томе не види ништа друго до лицемерје, јер законске одредбе, како с правом истиче, стоје у потпуној супротности са стварним стањем у држави. Иако се обрушио на Јустинијана Великог, изостављајући законодавство позније епохе – па, тако, уопште не помиње одредбе Лава VI Мудрог (ни новелу бр. 26, нити бр. 60)[82] – он даје и сажету ретроспективу законодавне делатности, почев од царског Рима, преко Константина и његове династије, до Јустинијана. Кастрација је начелно, из епохе у епоху, осуђивана (посебно ако се спроводила над римским грађанима и на територији Римске државе[83]). Понављање законских одредби, уз њихово допуњавање или делимичне измене, што се може пратити у римском и византијском периоду, потврђује да је Византија наследила амбивалентност римског друштва у погледу кастрације и кастрираних, те да се радило о једном озбиљном друштвеном проблему, који законодавним одредбама није сузбијан већ је временом узимао све више маха.

То да је византијско законодавство произлазило из римског било је добро познато Теофилакту. Тако он наводи да се у старим законима евнуштво забрањивало, али из једноставног и овоземаљског разлога, а тај је да су држави били потребни војници. Није се, према томе, радило о забрани евнуштва као таквог, већ осуди *бездетности*, о чему сведочи римски закон којим су се прописивале казне за оне „који би доспели за женидбу а не би се женили".[84] Реч је, вероватно, о једном од бројних закона из Августовог доба којима је промовисан брак. У једном од њих је, на пример, било прописано опорезивање имовине неожењених и бездетних мушкараца у доби од 25 до 60 година, а удатих жена у доби од 20 до 50 година.[85]

---

[82] Према *Simon*, Lobpreis 26 et n. 69, могуће је да Теофилакт није био упознат са новелама Лава VI. Међутим, Јустинијанова новела бр. 142 цитирана је у новели Лава VI бр. 60, и ушла је у Василике, NL 222 n. 3.

[83] Римски цар Домицијан (81–96) строго је забранио да се кастрирају дечаци на територији на којој је важило римско право, Ammiani Marcellini rerum gestarum libri qui supersunt, ed. *F. Eyssenhardt*, Berolini 1871, XVIII 5, p. 128.27–31 (=Amm. Marcell.); уп. и Chronicon Paschale I, ed. *L. Dindorf*, CSHB, Bonnae 1832, 465.15–17 (=Chron. Pasch.). Забрана кастрације обнављана је у законодавству царева 1. и 2. века, Нерве и Хадријана. Овај последњи је предвиђао и смртну казну за лекара који обавља такву операцију, без обзира на то да ли је она извршена са пристанком особе над којом се операција обавља или без тога. Такође, смртна казна је претила и кастрату у случају да се својевољно подвргао операцији, детаљније *Simon*, Lobpreis 6–7.

[84] *Gautier* I, 313–315.

[85] Gai Institutiones, прев. *О. Станојевић*, Београд 2009, II, 111; уп. *Simon*, Lobpreis 24. Lex Papia Poppaea је део Јулијевских закона (Leges Iuliae) из 18–17. г. пре н. е., чија је примарна интенција било подизање брачног морала међу припадницима виших сталежа ради повећања наталитета и очувања „расне" чистоте у сталешким оквирима (општи наталитет није био у опадању, а становништво Царства се увећавало сталним приливом робова). Lex Iulia de maritandis ordinibus (18. г. пре н. е.) регулисао је, тако, склапање брака у строгим оквирима сталежâ, док је Lex Iulia de

Lex Papia Poppaea укинуо је Константин Велики (307–337),[86] а његову аболицију потврдили су и Констанције (337–361) и Јулијан Апостата (361–363).[87] Теофилакт, међутим, не наводи да је Константин I обновио и пооштрио старе законе о кастрацији, прописавши смртну казну за свакога ко буде „стварао евнухе у Римском царству" (Si quis post hanc sanctionem in orbe Romano eunuchos fecerit, capite puniatur); такође, закон је прописивао да се конфискује роб или имање, односно, место где је преступ, са знањем господара или без њега, извршен (mancipio tali, nec non etiam loco, ubi hoc commissum fuerit domino sciente et dissimulante, confiscando).[88] Константин, према томе, бездетност није разумевао као општу категорију, већ је законске норме саображавао узроцима те појаве, најстроже кажњавајући намерно одузимање плодности. Теофилакт преноси и традицију о антиевнушкој политици паганина Јулијана Апостате, која, међутим, нема много историјског основа, будући да се он у својим иступима није руководио неком посебном политиком према ушкопљеницима, већ чињеницом да је реч била о његовим политичким противницима, Констанцијевим сарадницима.[89] Но, највећу огорченост показао је према законодавству Јустинијана Великог (527–565), обрушавајући се на лицемерје и

---

adulteriis coercendis (17. г. пре н. е.) прељубу третирао као приватни и јавни злочин (Светоније, Aug. 34. 1). Lex Papia Poppaea фаворизовао је брак и рађање, предвиђајући санкције за нежење које би прекорачиле одређени узраст (као и за младе удовице које не би хтеле да се преудају): caelibes су лишавани права на наследство (изузев уколико би се оженили у року од сто дана од објављивања тестамента); поред тога, било им је забрањено да присуствују јавним играма. Закон је предвиђао и одговарајуће санкције за супружнике без деце (orbi). При надметању за јавне службе кандидати са бројнијим потомством били би привилеговани (уп. Плиније, Ep. VII 16; то је знало да буде предмет злоупотреба, Тацит, Ann. XV 19). Карактеристично је да су промулгатори закона, конзули Марко Папије Мутил и Гај Попеј Сабин, сами били нежење.

86 CJ VIII 57 (58), 1: „Они који су према старом закону сматрани за нежење, да се ослободе страха од законске одговорности, и да живе као и ожењени који су утврђени брачним савезом, итд." (Qui iure veteri caelibes habebantur, imminentibus legum terroribus liberentur atque ita vivant, ac si numero maritorum matrimonii foedere fulcirentur etc.; исто право враћено је и женама).

87 Хонорије (393–423) и Теодосије II (408–450) укинули су још неке одредбе Lex Papia Poppaea (десетак на супружнике без деце, као и забрану наслеђивања целокупне имовине по тестаментарној вољи другог супружника – Папијев-Попејев закон је ограничавао ово право бездетним супружницима, в. CJ VIII 57 (58), 2.

88 CJ IV, 42,1.

89 *Gautier* I, 315. Оштре мере које је Јулијан спровео одмах по ступању на власт – отпуштање већег броја сувишних, неефикасних и корумпираних дворских службеника, а међу њима и доста евнуха наслеђених са Констанцијевог двора – биле су мотивисане у првом реду практичним разлозима, а не мржњом према некој посебној категорији дворана, одн. евнусима као таквим (Јулијан је као дечак изучавао грчку филозофију и књижевност под руководством ученог готског евнуха Мардонија, кога се касније сећао с љубављу). Евнуси су се показали као излишни на двору зато што после смрти своје супруге цар није намеравао да се поново жени, чиме је отпала и потреба за гинекејем и његовим чуварима. У склопу велике чистке организован је и посебан трибунал у Халкедону, задужен да испита злоупотребе претходне администрације. Неколицина највиших службеника били су осуђени и кажњени смрћу, а међу њима и злогласни евнух Евсевије, свемоћни praepositus sacri cubiculi на Констанцијевом двору, непосредно одговоран за бројна изнуђивања и убиства, укључујући ту и смрт Јулијановог полубрата Гала. Уп. Amm. Marcell. XXII 3, 10–12, p. 229.18–29; Сократ, Hist. eccl., III 1, 46. 49, PG 67, 376C–377AB; Созомен, Hist. eccl., V 5, 8, PG 67, 1228C–1229A (Созомен је једини писац који повезује Јулијанову мржњу према хришћанству с поменутим мерама које су погодиле дворске евнухе).

дволичност владара који је доносио законске одредбе против евнуштва а сам их није поштовао (при томе, у овом делу *Одбране* Теофилакт води имагинарну расправу са Јустинијаном, обраћајући му се у другом лицу једнине[90]). Амбивалентан став византијског друштва у односу на евнуштво, које за кастриранима има потребу у свим сферама живота (на двору, у администрацији, у цркви, у приватним домаћинствима), што, уосталом, и узрокује повећавање њиховог броја без обзира на неповољне законске регулативе, као и на традиционалну негативну перцепцију ушкопљеника, доводи Теофилакта до тога да од владара – Јустинијан је само парадигма ромејских царева – затражи да направи избор: или да укине евнуштво и да се лиши евнушких услуга или да им поверава највише службе и да евнуштво унапређује „као нешто најкорисније".[91] Шта, дакле, Теофилакт замера Јустинијану?

Начелно, осуђује се дуговечна пракса доношења законских забрана кастрације док се истовремено сам законодавац окружује евнусима. Теофилакту је била позната Јустинијанова новела (бр. 142), којом је кастрација поново забрањена. Из њеног садржаја сазнајемо да ранији закони против кастрације нису поштовани, због чега се и јавила потреба да се Јустинијан поново окрене том проблему. У новели се не помиње смртна казна већ кажњавање конфискацијом имовине, одузимањем почасти и прогонством. Повод за њено издавање – који је, такође, познат Теофилакту[92] – била је велика стопа смртности: како се наводи у новели, од 90 операција само се три заврше успешно. Та је чињеница била довољна да законодавац кастрацију изједначи са једном врстом убиства, тј. за чин противан и Богу и закону. Због тога је и било потребно да се овај закон донесе, те да се гоне починиоци таквог злочина.[93] „Али ја не могу да се не насмејем закону (νόμος) овог честитог цара", каже Теофилакт за Јустинијана, пошто ни сам није могао да обузда своју супругу, царицу Теодору, да не удостојава евнухе највиших почасти. Кад није имао ауторитета над царицом (која се на њега није обазирала „више него ли на роба"), и кад је сâм изабрао евнуха Нарзеса за свог главног војсковођу, јасно је да закон о забрани није имао никакву реалну снагу.[94] То да је повод издавању новеле била висока стопа смртности, Теофилакт схвата као привидан разлог, јер, ако је шкопљење смртоносно, откуд онда толики евнуси на Јустинијановом двору?[95] Лицемерним сматра и одредбу којом се кастрација дозвољава само у случају болести.[96] Њу је Јустинијан, очито, преузео из ранијег законодавства, пошто ни ушкопљење које је уследило као последица болести, као ни стерилитет стечен рођењем или повредом у раном детињству,

---

90 В. н. 106 стр. 152.

91 *Gautier* I, 311.18 –21.

92 ibid. 311.

93 JN 142.

94 *Gautier* I, 309–311.

95 ibid. 311.9–10.

96 ibid. 311.25.

нису осуђивани ни у црквеном ни у световном законодавству. Велики број евнуха не може се, сматра с правом Теофилакт, објаснити последицом болести, из чега се потврђује да забране кастрације нису поштоване, као и да су спровођене из других разлога. Искрене намере да се евнуштво сузбије није било, а забране декларативног карактера нису поштовали ни лекари који су обављали те операције, јер би у противном имали толики страх од закона „да би овај захват вршили само у присуству сведокâ", дакле оних који би потврдили да је кастрација лек за болест.[97] Теофилакт лицемерним сматра и одредбе које су дозвољавале трговину евнусима варварског порекла, забрањујући кастрирање и трговину евнусима који су били римски грађани, било да су постали евнуси на територији Царства или у варварској земљи. О томе не говори Јустинијанова новела бр. 142, већ новела Лава I (457–474), укључена у Јустинијанов корпус.[98] Њоме се чак прописује казна за нотара који учествује у купопродаји евнуха римске националности, док се дозвољава слободна трговина ушкопљеницима варварског порекла на територији Царства, једнако као и ван његових граница. Врло често су евнуси у Византији били варварског порекла (најчешће су потицали из Абазгије),[99] али, полазећи од чињенице да су многи евнуси доспели до највиших почасти у држави, као и да су им поверавање најодговорније дужности, Теофилакт се с правом пита да ли би владар (у овом случају Јустинијан) евнуху варварину – а не евнуху Ромеју – поклонио толико поверење и поверио такву одговорност: „Јер сва је прилика да свој двор нећеш предати у руке ни људима достојним, ни пријемчивим за било какву поуку, нити од природе обдареним слободним и независним расуђивањем."[100] Без обзира на законодавство, Теофилакт сликовито указује на то да је византијска реалност била другачија – мора бити да је управо кастрирање ромејских дечака често био свестан избор њихових родитеља и сродника, што је довело до тога да закон (τὰ τοῦ δόγματός σοι) не буде поштован ни у држави ни у цркви (μήτ᾽ ἐν τῇ σῇ πολιτείᾳ, μήτ᾽ ἐν τῇ τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίᾳ).[101]

Објашњење за то што је Теофилакт у *Одбрани* однос према евнуштву у световном законодавству везао за Јустинијана можда треба тражити у чињеници да је Јустинијан први цар који је раскинуо са традицијом ригорозног правног третмана кастрираних и оних који спроводе и омогућавају кастрацију. Укидање смртне казне остало је трајно на снази у Византији, пошто је систем блажих казни усвојен и од стране законодаваца Македонске династије. Када је у питању евнуштво, управо је под Јустинијаном дошло до укрштања римског световног законодавства и библијско-хришћанске традиције. Та симбиоза добила је свој правни израз, утолико што је и у световном законодавству и у црквеним

---

97 ibid. 313.

98 CJ IV, 42, 2.

99 Уп. н. 22.

100 *Gautier* I, 313.12–14.

101 ibid. 313.18–22.

канонима кастрација начелно осуђивана, уз знатно блаже санкције, па тако 24. апостолски канон предвиђа на три године временски ограничено одлучење од цркве лаика који је сам себе ушкопио (Λαϊκὸς ἑαυτὸν ἀκρωτηριάσας, ἀφοριζέσθω ἔτη τρία· ἐπίβουλος γάρ ἐστι τῆς ἑαυτοῦ ζωῆς). Треба рећи и да је донекле искарикирана слика о Јустинијану свакако изграђена под утицајем Прокопијевог портрета тог цара у *Тајној историји*.[102] Иако се тај цар, насупрот својим римским претходницима – за које Теофилакт као да има више разумевања – либералније односио према евнуштву, огорченост коју аутор *Одбране* показује према Јустинијану могла би се објаснити чињеницом да је реч о законодавним одредбама актуелним и у његово доба.

ПРИНЦИП СЛОБОДНЕ ВОЉЕ

Афирмација принципа слободног избора између добра и зла јесте идеја водиља Теофилактове *Одбране евнуштва*. Размишљања о начелу слободне воље (προαίρεσις) и личног избора као јединог валидног критеријума на основу којег би друштво требало да вреднује појединаца провлаче се на неколико места у расправи.[103] Тако προαίρεσις, наизглед парадоксално, није непозната чак ни „дечаку или момчету", какав је без сумње и евнухов мали нећак, неми статиста Теофилактовог дијалога и његов помни слушалац, „кога су његови рођаци, руковођени љубављу према непорочности и чистоти, удостојили сваке пажње и помогли му *у његовој одлуци* да постане евнух" (πρὸς τὸν εὐνουχισμὸν τῇ ἐκείνου προαιρέσει συνήργησαν).[104] Наводна слободна воља детета, у овом случају, подразумева избор евнуштва као средства којим се постижу виши духовни циљеви. Према томе, та размишљања искључују осуду евнуштва самог по себи, усредсређујући се на лично опредељење и усмерење човека према добру или његовој противности – злу: јер „узрок зла не лежи у евнуштву као таквом, већ у слободној вољи" сваког човека – било ушкопљеника или неушкопљеника, који се опредељује за врлину или зло; примери и за једно и за друго постоје и код евнуха и код брадатих, па зато треба испитивати врлине и мане сваког човека понаособ (κατ᾽ ἄνδρα).[105] Слободан избор негира априорну разлику између евнуха и оних који то нису, те, према томе, води релативизацији шкопљења, односно, физиолошких ограничења као критеријума за осуду евнуштва.

Отуд се у питање доводи схватање, распрострањено међу противницима евнуштва, да „чедност и благообразност" (σεμνότης καὶ εὐσχημοσύνη) – које Теофилакт сматра „најнеодољивијим украсом евнухâ" (νικητικώτατον τῶν εὐνούχων ἄγαλμα)[106] – као ни непорочност и целомудреност нису врлине за које су

---

[102] *G. Prinzing*, Das Bild Justinians I., in der Überlieferung der Byzantiner vom 7. bis 15. Jhdt., Fontes Minores VII, Herausgegeben von Dieter Simon (1986) 49 (=*Prinzing*, Das Bild).

[103] *Gautier* I, 291.5; 297.6; 303.24; 329.17.20. О појму προαίρεσις в. детаљније н. 6 стр. 136.

[104] ibid. 303.24. Уп. нап. 15.

[105] ibid. 291.3–4; 325.16–17. Уп. *Ringrose*, Perfect Servant 49–50.

[106] *Gautier* I, 325.20–21.

ушкопљеници сами заслужни. Реч, према томе, није о њиховом избору, већ о последици њиховог физиолошког ограничења: њих не „пецка савест” због сексуалних жеља („истечење”/γονόρροια, „укрућивање уда”/ἡ τοῦ κυρτοῦ καύλησις) и других, сличних искушења са којима се боре они који су се определили за аскетски живот.[107] Корене такве аргументације треба тражити у писму Св. Василија Великог јереткињи Симплицији (4. в.), у којем се износи мисао да сва заслуга за моралну чистоту и целомудреност евнуха припада „ножу” (σωφρονοῦσι ... διὰ σιδήρου), чиме се сасвим негира удео личног опредељења ка врлини.[108] Та је мисао, у сваком случају, опште место у списима светих отаца, како се види и из речи Василијевог савременика, Св. Епифанија Кипарског, према коме евнуси „не постижу ни царство небеско као плату за своје евнуштво, јер нису искусили борбу ... Они нису извршили (недостојни) чин не зато што не желе, већ зато што не могу” (Ἀλλ᾽ οὔτε μισθὸν ἔχουσιν εὐνουχίας βασιλείας οὐρανῶν, διὰ τὸ ἀγῶνος μὴ μεμνῆσθαι ... Οὐ γὰρ διὰ τὸ μὴ βούλεσθαι, τὸ ἔργον παρ᾽ αὐτοῖς οὐ πέπρακται, ἀλλὰ διὰ τὸ μὴ δύνασθαι).[109]

Иако Теофилакт у *Одбрани* признаје да је слободна воља ушкопљеника *подржана* њиховим телесним стањем (προαίρεσις συνεργουμένη τῇ τοιαύτῃ διαθέσει τοῦ σώματος),[110] он наглашава да је вољни избор пресудан чинилац у опредељивању за врлину: јер, уколико се прихвате оптужбе монаха о порочним евнусима, онда су сви они који се не владају бестидно непорочни од своје воље.[111] Телесне карактеристике, према томе, не одређују владање ушкопљеника, већ и у евнушком табору, једнако као и у табору брадатих, постоји лични избор. Оцењујући да је друштво много оштрије у критици евнуха и много захтевније према њима, Теофилакт тражи да се, с једнаком строгошћу, испита и зло на другој страни: ко су они који својом славољубивошћу, зловољом и завишћу изазивају грађанске ратове, изврћу законе да би себи присвојили право да буду законодавци другима, ко су они који су одговорни за силовање девица, блуд са женама и друге покоре?[112] Друштво је саображено према тој другој категорији, са већом моћи и политичким утицајем, те, сходно томе, поступци брадатих имају и много озбиљније последице по државу и њене грађане. Да евнуси представљају на неки начин одраз световне власти, Теофилакт поткрепљује и запажањем да моралност на двору (који је по природи ствари центар политичке и друштвене моћи), а пре свега у гинекеју, за који су евнуси везани службом, зависи од владарки: већину њих (али, очито, не све!) краси смерност, те другачији не могу бити ни они који им служе, јер представљају слику и прилику својих господарица.[113]

---

107 ibid. 329.9–15.

108 PG 32, 532A. В. н. 188 стр. 169–170.

109 Panarion I 58, PG 41, 1013B.

110 *Gautier* I, 329.17–18.

111 ibid. 329.20.

112 ibid. 317.26–28.

113 ibid. 319.

У завршној сцени, која није лишена фине ироничне ноте, *Одбрана евнуштва* поново поприма карактер живог дијалога. Признајући убедљивост евнухових образложења, монах је закључио расправу, да не би, како је шаљиво приметио, и сам „постао евнух под старе дане".[114] Евнухово наглашавање да он нипошто не негира постојање врлине и целомудрености код брадатих монаха потврђује да Теофилактова намера није била похвала евнуштва, већ залагање да се и о евнусима суди према личним заслугама, а не на основу увређених предрасуда, које су плод, како каже, ниских побуда, непромишљености, несмотрености, или зависти и острашћености.

ЛИСТА РЕФЕРЕНЦИ – LIST OF REFERENCES

Извори – Primary Sources

Acta apostolorum apocrypha I, edd. *R. A. Lipsius – M. Bonnet*, Lipsiae 1891, repr. Hildesheim 1990.

Actes de Xénophon, Archives de l'Athos XV, ed. *D. Papachryssanthou*, Paris 1986.

Actes du Prôtaton, Archives de l'Athos VII, ed. *D. Papachryssanthou*, Paris 1975.

Aeschyli Tragoediae cum incerti poetae Prometheo, ed. *M. L. West*, Stutgardiae 1990.

Alciphronis rhetoris Epistularum libri IV, ed. *M. A. Schepers*, Lipsiae 1905, repr. Stutgardiae 1969.

Ammiani Marcellini rerum gestarum libri qui supersunt, ed. *F. Eyssenhardt*, Berolini 1871.

Annae Comnenae Alexias, edd. *D. R. Reinsch — A. Kambylis*, CFHB XL/1, Series Berolinensis, Berolini et Novi Eboraci 2001.

Aristophanis Fabulae I–II, ed. *N. G. Wilson*, Oxonii 2007.

Aristoteles Graece I–II, ed. *I Bekker*, Berolini 1831.

Basilii Caesareae Cappadociae archiepiscopi Opera omnia quae extant (Prolegomena = Vita S. Basilii Magni), ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1857, vol. 29.

Basilii Caesareae Cappadociae archiepiscopi Opera omnia quae extant, Liber de virginitate, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1857, vol. 30.

Basilii Caesareae Cappadociae archiepiscopi Opera omnia quae extant, Epistolae, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1857, vol. 32.

C. Plini Caecili Secundi Epistularum libri decem, ed. *R. A. B. Mynors*, Oxonii 1963, repr. 1966.

C. Plini Secundi Naturalis historiae libri XXXVII, vol. I, lib. I–VI, ed. *C. Mayhoff*, Lipsiae 1870.

C. Plini Secundi Naturalis historiae libri XXXVII, vol. II, lib. VII–XV, ed. *C. Mayhoff*, Lipsiae 1875.

C. Plini Secundi Naturalis historiae libri XXXVII, vol. IV, lib. XXIII–XXXII, ed. *C. Mayhoff*, Lipsiae 1880.

C. Suetoni Tranquilli De vita caesarum libri VIII, ed. *M. Ihm*, Lipsiae 1907.

Chronicon Paschale I, ed. *L. Dindorf*, CSHB, Bonnae 1832.

Claudii Aeliani De natura animalium libri XVII, ed. *R. Herscher*, Lipsiae 1864.

Claudii Aeliani Varia Historia, ed. *R. Herscher*, Lipsiae 1866.

Claudii Galeni Opera omnia, vol. XI, ed. *C. G. Kühn*, Lipsiae 1826.

Codex Iustinianus, ed. *P. Krueger*, Berolini 1895.

Constantini Manassis Breviarium Chronicum, ed. *O. Lampsidis*, CFHB XXXVI/1, Series Atheniensis, Athenis 1996.

---

114 ibid. 329.22–23.

Constantini Porphyrogeniti imperatoris De cerimoniis aulae Byzantinae libri duo I, ed. *J. J. Reiske*, CSHB, Bonnae 1829.

Cornelii Taciti Annalium ab excessu divi Augusti libri, ed. *C. D. Fisher*, Oxonii 1906.

Corpus Paroemiographorum Graecorum I–II, edd. *E. L. a Leutsch – F. G. Schneidewin*, Gottingae 1839–1851, repr. Hildesheim 1958.

Cyrilli Alexandriae archepiscopi Opera quae reperiri potuerunt omnia, Explanatio in psalmos, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1864, vol. 69.

Cyrilli Alexandriae archepiscopi Opera quae reperiri potuerunt omnia, Homiliae diversae, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1864, vol. 77.

Das Marmor Parium, ed. *F. Jacoby*, Berlin 1904.

Demosthenis Orationes, vol. I, pars I, Orationes I–XVII, ed. *W. Dindorf – W. Blass*, Lipsiae 1904[4].

Die Fragmente der Vorsokratiker I–III, edd. *H. Diels – W. Kranz*, Berlin 1951–1952[6] (= DK).

Digesta, ed. *T. Mommsen*, Berolini 1899.

Diogenis Laertii Vitae philosophorum I–II, ed. *H. S. Long*, Oxonii, 1964, repr. 1966.

Epiphanii Constantiae in Cypro episcopi Opera quae reperiri potuerunt omnia, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1863, vol. 41.

Euripides, Orestes, ed. *M. L. West*, Warminster 1987.

Euripidis Cyclops, ed. *W. Biehl*, Lipsiae 1983.

Eusebii Alexandrini episcopi Sermones, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1865, vol. 86a.

Eusebii Pamphili, Caesareae Palestinae episcopi, Opera omnia quae extant, Historia ecclesiastica, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1857, vol. 20.

Eustathii Archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Odysseam I–II, ed. *J. G. Stallbaum*, Lipsiae 1825–1826, repr. Cambridge 2010.

Flavii Philostrati Opera I–II, ed. *C. L. Kayser*, Lipsiae 1870–1871, repr. Hildesheim 1964.

Gai Institutiones, прев. *О. Станојевић*, Београд 2009.

Gautier, P., La Diataxis de Michel Attaliate, REB 39 (1981) 5–143.

Georgius Cedrenus, Compendium Historiarum II, ed. *I. Bekker*, CSHB, Bonnae 1839.

Gregorii episcopi Nysseni Opera quae reperiri potuerunt omnia, Scripta dogmatica, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1863, vol. 45.

Gregorii Theologi, vulgo Nazianzeni, archiepiscopi Constantinopolitani, Opera quae extant omnia, Orationes, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1857, vol. 35.

Gregorii Theologi, vulgo Nazianzeni, archiepiscopi Constantinopolitani, Opera quae extant omnia, Orationes, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1858, vol. 36.

Gregorii Theologi, vulgo Nazianzeni, archiepiscopi Constantinopolitani, Opera quae extant omnia, Poemata, Epistolae, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1862, vol. 37.

Gregorii, cognomento Thaumaturgi, Opera quae reperiri potuerunt omnia, Epistolae Canonicae, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1857, vol. 10.

Hermogenis opera, ed. *H. Rabe* (Rhetores Graeci VI), Lipsiae 1913.

Herodoti Historiae libri IX, voll. I–II, ed. *C. Hude*, Oxonii 1927[3].

Hesiod, Theogony, ed. *M. L. West*, Oxford 1966.

Homeri Ilias I–II, ed. *M. L. West*, Stuttgart–Leipzig–München 1998–2000.

Homeri Odyssea, ed. *H. v. Thiel*, Hildesheim–New York 1991.

Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati, vol. I (Archilochus, Hipponax, Theognidea), ed. *M. L. West*, Oxonii 1971, 1989[2].

Ioannes Skylitzes Continuatus (Ἡ Συνέχεια τῆς χρονογραφίας τοῦ Ἰωάννου Σκυλίτζη), ed. *E. Tsolakis*, Thessaloniki 1986.

Ioannis Chrysostomi Opera omnia quae extant, Epistolae S. Ioannis Chrysostomi et aliquot aliae, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1862, vol. 52.

Ioannis Chrysostomi Opera omnia quae extant, In Matthaeum homiliae, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1862, vol. 58.

Ioannis Chrysostomi Opera omnia quae extant, Homilae LV in Acta apostolorum, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1862, vol. 60.

Ioannis Chrysostomi Opera omnia quae extant, Commentarius in Epistolam ad Galatas, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1862, vol. 61.

Ioannis Chrysostomi Opera omnia quae extant, Homilae XI ad Epistolam primam ad Thessalonicenses, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1862, vol. 62.

Ioannis Chrysostomi Opera omnia quae extant, Fragmenta in Salomonis Proverbia, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1862, vol. 64.

Ioannis Damasceni monachi et presbyteri Hierosolymitani Opera omnia quae extant, De virtutibus et vitiis, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1864, vol. 95.

Ioannis Ieiunatoris archiepiscopi Constantinopolitani Sermo de poenitentia et continentia et virginitate, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1864, vol. 88.

Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum, ed. *I. Thurn*, CFHB V, Series Berolinensis, Berolini et Novi Eboraci 1973.

Ioannis Zonarae Epitome historiarum, libri XIII–XVIII, ed. *Th. Büttner-Wobst*, CSHB, Bonnae 1897.

Irenaei episcopi Lugdunensis et martyris Detectionis et aversionis falso cognominatae agnitionis seu Contra haereses libri V, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1857, vol. 7.

Isidori Pelusiotae Epistolarum libri V, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1864, vol. 78.

Iuliani imperatoris quae supersunt praeter reliquias apud Cyrillum omnia, vol. I, ed. *F. C. Hertlein*, Lipsiae 1875.

Iustini philosophi et martyris Opera quae extant omnia, Apologia prima pro Christianis, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1857, vol. 6.

Iuvenalis Saturae, ed. *J. Willis*, Stuttgart–Leipzig 1997.

Leonis Grammatici Chronographia, ed. *I. Bekker*, CSHB, Bonnae 1842.

Les Novelles de Léon VI le Sage, edd. *P. Noailles – A. Dain*, Paris 1944.

Libanii Opera II, Orationes XII–XXV, ed. *R. Foerster*, Lipsiae 1904.

Libanii Opera V, Declamationes I–XII, ed. *R. Foerster*, Lipsiae 1909.

Liutprandi Cremonensis Antapodosis, Legatio Constantinopolitana (in: Ratherii Veronensis episcopi Opera omnia), ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Latina (=PL), Paris 1853, vol. 136.

Luciani Opera I–IV, ed. *M. D. MacLeod*, Oxonii 1972–1987.

M. Fabi Quintiliani Institutiones oratoriae libri XII, edd. *L. Radermacher – V. Buchheit*, Lipsiae 1965^2.

M. Tulli Ciceronis Orationes, vol. IV: Pro P. Quinctio, Pro Q. Roscio comoedo, Pro A. Caecina, De lege agraria contra Rullum, Pro C. Rabirio perduellionis reo, Pro L. Flacco, In L. Pisonem, Pro C. Rabirio Postumo, ed. *A. C. Clark*, Oxonii 1909.

M. Tulli Ciceronis Scripta quae manserunt omnia fasc. 3, De oratore, ed. *K. F. Kumaniecki*, Lipsiae 1969.

M. Tulli Ciceronis Scripta quae manserunt omnia, fasc. 43, De finibus bonorum et malorum, ed. *C. Moreschini*, Monachii et Lipsiae 2005.

Menologium Graecorum Basilii Porphyrogeniti imperatoris iussu editum (in: Leonis Diaconi Historia), ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1864, vol. 117.

Meyer, Ph., Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster, Leipzig 1894.

Nicephori Bryennii Historiarum libri quattuor, ed. *P. Gautier*, CFHB IX, Series Bruxellensis, Bruxellis 1975.

Nicetae Choniatae Historia, ed. *I. A. v. Dieten*, CFHB X/1, Series Berolinensis, Berolini et Novi Eboraci 1975.

Nicetae Paphlagonis, qui et David, Opera quae reperiri potuerunt omnia, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1862, vol. 105.

Novelae, edd. *R. Schoell – G. Kroll*, Berolini 1928.

Oikonomidès, N., Les listes de préséance byzantines des IX[e] et X[e] siècles, Paris 1972.

Oribasii Collectionum medicarum reliquiae, vol. I, ed. *J. Raeder* (CMG VI 1, 1), Lipsiae et Berolini 1928.

Origenis Opera omnia, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1862, vol. 12.

P. Vergilius Maro: Aeneis, ed. *G. B. Conte*, Berlin–New York 2009.

Paulus Aegineta, lib. II, ed. *J. L. Heiberg* (CMG IX 2), Lipsiae et Berolini 1924.

Pausaniae Graeciae Descriptio, ed. *M. H. Rocha-Pereira*, Leipzig 1973–1981.

Pedanii Dioscuridis Anazarbei De materia medica libri V, I–III, ed. *M. Wellmann*, Berolini 1907–1914.

Philonis Alexandrini Opera quae supersunt, vol. VI, edd. *L. Cohn – S. Reiter*, Berolini 1915, repr. 1962.

Philostorgius, Historia ecclesiastica (in: Procli archiepiscopi Constantinopolitani Opera omnia), ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1864, vol. 65.

Photii, Constantinopolitani patriarchae, Opera omnia, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1860, vol. 104.

Pindari Carmina cum fragmentis I, Epinicia, edd. *B. Snell – H. Maehler*, Leipzig 1987[8].

Platonis Opera I–V, ed. *J. Burnet*, Oxonii 1900–1907.

Plutarchi Vitae parallelae, vol. I, fasc. 1, edd. *C. Lindskog – K. Ziegler*, Lipsiae 1969[4].

Plutarchi Vitae parallelae, vol. III, fasc. 2, edd. *C. Lindskog –K. Ziegler*, Lipsiae 1973[2].

Plutarque, Œuvres morales, t. VII, 1ère partie, traités 27–36, ed. *J. Dumortier – J. Defradas*, Paris 1975, repr.2003.

Procopii Caesariensis Opera omnia, I–IV, edd. *J. Haury – G. Wirth*, Lipsiae 1962–1964.

Ptochoprodromos, ed. *H. Eideneier* (Neograeca Medii Aevi V), Köln 1991.

Quinti Septimii Florentis Tertulliani presbyteri Carthaginiensis Opera omnia, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Latina (=PL), Paris 1844, vol. 2.

Rhalles, G. A. – Potles, M., Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων I–VI, Athenai 1852–1859, repr. 1966.

Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, ed. *G. D. Mansi*, Florentiae et Venetiis 1759–1798.

Socratis Scholastici, Hermiae Sozomeni Historia ecclesiastica, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1864, vol. 67.

Sophoclis Fabulae, edd. *H. Lloyd-Jones – N. G. Wilson*, Oxonii 1990.

Spadaro, M. D., Un inedito di Teofilatto di Achrida sull'eunuchia. Rivista di Studi Bizantini e Slavi 1 (1981) 3–38.

Suidae Lexicon I–V, ed. *A. Adler*, Lipsiae 1928–1938.

Symeonis Logothetae cognomento Metaphrastae Opera omnia, Vitae Sanctorum (Vita sancti prophetae Danielis), ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1864, vol. 115.

Symeonis Logothetae cognomento Metaphrastae Opera omnia, Vitae Sanctorum (Martyrium sanctae et magnae martyris Aecaterinae, Martyrium sanctae martyris Eugeniae, Martyrium sanctorum martyrum Indae et Domnae), ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1864, vol. 116.

Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e Codice Sirmondiano, nunc Berolinensi, adiectis Synaxariis selectis (Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris), ed. *H. Delehaye*, Bruxellis 1902.

Synesii Cyrenensis Opuscula, vol. II, ed. *N. Terzaghi* (Scriptores Graeci et Latini), Romae 1944.

Themistii Orationes, ed. *W. Dindorf*, Lipsiae 1832, repr. Hildesheim 1961.

Theodoreti Cyrensis episcopi Opera omnia, Historia ecclesiastica, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1864, vol. 82.

Theokrit, Gedichte, griechisch-deutsch, hrsg. u. übers. v. *B. Effe*, Düsseldorf–Zürich 1999.

Theophanes Continuatus, ed. *I. Bekker*, CSHB, Bonnae 1838.

Théophraste. Recherches sur les plantes. Tome V, Livre IX, ed. *S. Amigues*, Paris 2006.

Theophylacti Achridensis Epistulae, ed. *P. Gautier*, CFHB XVI/2, Series Thessalonicensis, Thessalonicae 1986.

Theophylacti Achridensis Orationes, Tractatus, Carmina, ed. *P. Gautier*, CFHB XVI/1, Series Thessalonicensis, Thessalonicae 1980.

Theophylacti Bulgariae archiepiscopi Opera quae reperiri potuerunt omnia, Enarratio in Evangelium S. Marci, Enarratio in Evangelium S. Matthaei, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1864, vol. 123.

Theophylacti Bulgariae archiepiscopi Opera quae reperiri potuerunt omnia, Expositio in Acta apostolorum, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1864, vol. 125.

Titi Flaui Clementis Alexandrini Opera omnia, vol I, ed. *R. Klotz*, Lipsiae 1831.

Xenophontis Institutio Cyri, edd. *W. Gemoll – J. Peters*, Lipsiae 1968.

Xenophontis scripta minora fasc. 1, Oeconomicum, Convivium, Hieronem, Agesilaum, Apologiam Socratis continens, ed. *L. Dindorf – Th. Thalheim*, Lipsiae 1910.

Ἡ Συνέχεια τῆς χρονογραφίας τοῦ Ἰωάννου Σκυλίτζη (Ioannes Skylitzes Continuatus), ed. *E. Tsolakis*, Thessaloniki 1968. [Hē Synekheia tēs khronographias tou Iōannou Skylitzē (Ioannes Skylitzes Continuatus), ed. *E. Tsolakis*, Thessaloniki 1968.]

Μιχαὴλ Ψελλοῦ ἱστορικοὶ λόγοι, ἐπιστολαί, καὶ ἄλλα ἀνέκδοτα, ed. *K. N. Sathas*, Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη Ε´, Paris 1876. [Mikhaēl Psellou historikoi logoi, epistolai, kai alla anekdota, ed. *K. N. Sathas*, Mesaiōnikē Bibliothēkē V, Paris 1876.]

Сказанія о 42 аморійскихъ мученикахъ и церковная служба имъ, изд. *В. Васильевскій* и *П. Никитинъ*, Записки Имп. Академіи Наукъ, VIII серія, т. VII, № 2, СПб. 1905, 8–78. [Skazaniya o 42 amoriyskikh muchenikakh i tserkovnaya sluzhba im, izd. *V. Vasil'evskiy* i *P. Nikitin*, Zapiski Imp. Akademii Nauk, VIII seriya, t. VII, № 2, SPb, 1905, 8–78.]

Тактиконъ Никона Черногорца. Греческій текстъ по рукописи № 441 Синайскаго монастыря св. Екатерины, изд. *В. Н. Бенешевичъ*, Записки Ист.-Филол. Факультета Петроградскаго Университета, ч. CXXXIX, вып. 1. Петроградъ 1917. [Taktikon Nikona Chernogortsa, Grecheskiy tekst po rukopisi № 441 Sinayskago monastyrya sv. Yekateriny, izd. *V. N. Beneshevich*, Zapiski Ist.-Filol. Fakul'teta Petrogradskago Universiteta, ch. CXXXIX, vyp. 1. Petrograd 1917.]

Литература – Secondary Works

Babiniotis, G., Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας, Athena 1998.

Cheney, V. T., The Justification of Eunuchism, in: A Brief History of Castration, Bloomington 2006², 101–120.

Clucas, L., The Trial of John Italos and the Crisis of Intellectual Values in Byzantium in the Eleventh Century, Miscellanea Byzantina Monacensia 26, München 1981.

Frisk, H., Griechisches etymologisches Wörterbuch, Heidelberg 1960.

Gaul, N., Eunuchs in the late Byzantine empire (c. 1250–1400), in: Eunuchs in Antiquity and Beyond, ed. *S. Tougher*, London 2002, 199–219.

Gouillard, J., Le procès officiel de Jean l'Italien. Les actes et leurs sous-entendus, Travaux et mémoires 9 (1985) 133–174.

Grabowski, A., Eunuch between economy and philology. The case of *carzimasium*, Mélanges de l'École française de Rome pour le Moyen Âge, 127/1 (2015).

Guilland, R., Étude sur l'histoire administrative de l'empire byzantin. L'orphanotrophe, REB 23 (1965) 205–221.

Guilland, R., Les eunuques dans l'Empire byzantin, in: Recherches sur les institutions byzantines I, Berlin–Amsterdam 1967.

Hunger, H., Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner I, München 1978.

Každan, A. P. – Constable, G., People and Power in Byzantium: An Introduction to Modern Byzantine Studies, Washington, DC 1982.

Kriaras, E., Λεξικό της μεσαιωνικής ελληνικής δημώδους γραμματείας (1100–1669), Thessaloniki 1968–.

Lampe, G. W. H., A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1961.

Liddell H. G. – Scott R. – Jones H. S., A Greek-English Lexicon, Oxford 1996⁹.

Messis, Ch., Les eunuques à Byzance, entre réalité et imaginaire, Dossiers Byzantins 14, Paris 2014.

Messis, Ch., Public hautement affiché et public réellement visé : le cas de *l'Apologie de l'eunuchisme* de Théophylacte d'Achrida, La face cachée de la littérature byzantine. Le texte et tant que message immédiat, Dossiers byzantins11, Paris 2012, 41–85.

Moran, N. K., Byzantine castrati, Plainsong and Medieval Music 11/2 (2002) 99–112.

Morris, R., Symeon the Sanctified and the re-foundation of Xenophon, BMGS 33/2 (2009) 133–147.

Mullett, M., Theophylact of Ochrid. Reading the Letters of a Byzantine Archbishop, Birmingham 1997.

Mullett, M., Theophylact of Ochrid's *In Defence of Eunuchs*, in: Eunuchs in Antiquity and Beyond, ed. *S. Tougher*, London 2002, 177–198.

Obolensky, D., The Bogomils: A Study in Balkan Neo-Manichaeism, Cambridge 1948.

Page, G., Being Byzantine: Greek identity before the Ottomans, Cambridge 2008.

Papaioannou, S., Sicily, Constantinople, Miletos: The Life of a Eunuch and the History of Byzantine Humanism, in: Myriobiblos. Essays on Byzantine Literature and Culture, edd. *Th. Antonopoulou – S. Kotzabassi – M. Loukaki*, Boston–Berlin–Munich 2015, 261–284.

Pape W. – Benseler G. E., Wörterbuch der griechischen Eigennamen, Braunschweig 1884.

Perpillou, J.-L., Verbes de sonorité à vocalisme expressif en grec ancien, Revue des Études Grecques 95 (1982) 251–252.

Polemis, D., The Doukai. A Contribution to Byzantine Prosopography, London 1968.

Polemis, I., Διορθώσεις σε βυζαντινά κείμενα, Ελληνικά 42 (1991–1992) 162–163.

Prinzing, G., Das Bild Justinians I., in der Überlieferung der Byzantiner vom 7. bis 15. Jhdt., Fontes Minores VII, Herausgegeben von Dieter Simon (1986) 1–99.

Prosopographie der mittel-byzantinischen Zeit II/4, Berlin–Boston 2013.

Ringrose, K. M., The Perfect Servant. Eunuchs and the Social Construction of Gender in Byzantium, Chicago–London 2003.

Simon, D., Lobpreis des Eunuchen, Schriften des Historischen Kollegs, Vorträge 24, München 1994, 5–27.

Sophocles, E. A., Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods, Cambridge, MA 1914.

Spadaro, M. D., Un inedito di Teofilatto di Achrida ed un Horismós di Alessio Comneno: Problemi di Cronologia. Studi bizantini e neogreci. Atti del IV Congresso nazionale di studi bizantini, 1983, 473–490.

Tougher, S., 'The Angelic Life': monasteries for eunuchs, Byzantine Style, Religion and Civilization. In Honour of Sir Steven Runciman, ed. *E. Jeffreys*, Cambridge 2006, 238–252.

Tougher, S., Byzantine Eunuchs: An Overview, with Special Reference to their Creation and Origin, in: Women, Men and Eunuchs. Gender in Byzantium, ed. *L. James*, London–New York 2008, 168–184.

Tougher, S., The Eunuch in Byzantine History and Society, London–New York 2008.

Trapp, E. – Hörandner, W. – Diethart, J., Lexikon zur byzantinischen Gräzität besonders des 9.–12. Jahrhunderts, 1.–4. Faszikel, Wien 1994–1999 (α–κ).

Witt, R., The other castrati, in: Eunuchs in Antiquity and Beyond, ed. *S. Tougher*, London 2002, 235–260.

Каждан, А. П., Социальный состав господствующего класса Византии XI–XII вв., Москва 1974. [Kazhdan, A. P., Sotsial'nyj sostav gospodstvuyushchego klassa Vizantii XI–XII vv., Moskva 1974.]

Комашина, П., Црквена политика Византије од краја иконоборства до смрти цара Василија I, Београд 2014. [*Komatina, P.*, Crkvena politika Vizantije od kraja ikonoborstva do smrti cara Vasilija I, Beograd 2014.]

Пайахрисанйу, Д., Атонско монаштво. Почеци и организација, Београд 2003. [*Papahrisantu, D.*, Atonsko monaštvo. Počeci i organizacija, Beograd 2003.]

Рајковић, С., Породица Вријенија у XI и XII веку, Београд 2003. [*Rajković, S.*, Porodica Vrijenija u XI i XII veku, Beograd 2003.]

Bojana Krsmanović
Institute for Byzantine Studies of the SASA, Belgrade
Bojana.Krsmanovic@vi.sanu.ac.rs

Darko Todorović
University of Belgrade – Faculty of Philosophy
darkotod@eunet.rs

ON THEOPHYLACT'S *IN DEFENSE OF EUNUCHS* (I)

Theophylact Hephaistos of Euboea, Archbishop of Ohrid (circa 1088/1089–after 1107/1108), wrote a text in defense of eunuchs, a unique work in Byzantine literature. The text's universal character draws from the fact that it generally – regardless of the epoch of its creation – highlights not only the historical perception of eunuchism in the Byzantine society, but also the ambivalent attitude of the Byzantine community towards eunuchs in all fields of life. Although castration was generally condemned in both Ecclesiastical Canons and secular legislation, it did not lead to social marginalization, but instead opened many professional possibilities.

THE PERSONAL MOTIVE

It is believed that the "brother" for whom Theophylact wrote the *Defense* of eunuchism was Demetrios. However, since the word "brother" does not necessarily mean blood kinship but can also imply a close spiritual bond, it is possible that the person in question was someone who was emotionally, spiritually and intellectually very close to Theophylact. For example, one such person was the eunuch Symeon, who is mentioned by Theophylact in the *Defense* and whose spiritual virtues must have influenced the author's perception of eunuchism. We know that, in Symeon's case, eunuchism was the source of many troubles on both social and personal levels. It could have easily provided the most natural reason for an engaged plea penned by his sympathetic friend and spiritual brother. Doubtlessly, the argumentation offered by Theophylact in defense of eunuchism must have come as the result of his personal experiences with persons from his circle of family and friends. In addition, the value of Theophylact's *Defense* also lies in the fact that his text is laced with the personal perceptions of a man feeling the weight of his existence as a eunuch.

THE HISTORICAL BACKDROP

The treatise on eunuchism was conceived as a dialogue between a monk (attack) and a eunuch (defense). Theophylact does not provide information about the eunuch's personality and position. However, considering the space dedicated to the eunuchs' role in the spreading and defense of Christianity and the manner in which he polemicizes with the Christian views and appraisals of eunuchism, it is obvious that the author contrasts the un-castrated monk with a eunuch who also belongs to ecclesiastical or, more precisely, monastic circles. Through these two interlocutors, Theophylact

conveys the views and thoughts on eunuchism which he has encountered throughout his spiritual career, most importantly within the Byzantine church. Like his eunuch "brother", Theophylact also moved in higher and well-educated social circles of the Empire; hence, it can be surmised that the attacks against eunuchism came from their well-placed contemporaries. The contents of the text, as well as its language and style, certainly show that the author intended his *Defense* to be read by a very well-educated and narrow circle of people. The details about its main protagonists, the choice of location (Thessalonica instead of Constantinople, as the intellectually more advanced environment), etc. have no bearing on Theophylact's argumentation, but they do suggest that the creation of the text was prompted by a specific event and not merely by the general denunciation of eunuchism.

THE ATTACK

The attack is reduced to listing the characteristics which contributed to the construction of the stereotypical perception of eunuchs in the Byzantine Empire through various epochs. Theophylact lists about thirty negative features usually associated with castrates. Three can be singled out as the obligatory elements that created the traditional and derogatory perception of eunuchs. The first characteristic – their inability to procreate and hence the view that they are socially useless – encompassed all eunuchs. Sterility was thus the basic definition of eunuchism. In the perceptions of traditional civilizations, the concept of eunuchism included various forms of sterility, without taking into consideration the criterion of their sexual functions. The other two characteristics – their physical and psychological similarity to women and their sexuality – were associated with some categories of castrates. Theophylact's text shows that in Byzantine spiritual circles the problem of the eunuchs' sexuality gave rise to a particular animosity against castrates and the condemnation of eunuchism (Theophylact himself wrote an offensive poem about a lecherous eunuch).

The eunuchs' sexuality (which depended on the method of castration, as well as the age of the person who had – voluntarily or not – undergone the procedure) was not reflected only in their sexual relations with women, but also with men. Theophylact confirms that this was indeed a widespread occurrence. The eunuch's passive role in same-sex intercourse was identified with the female role in heterosexual relations. For the opponents of eunuchism, the eunuch was not female but behaved as a woman would, as eunuchs were believed to have been "reduced to female nature" (ἐπὶ τὸ γυναικῶδες μεταθλασθέντες).

The starting points of the attack (roughly followed and refuted by the eunuch) are based on the claim that eunuchism contradicts the Lord's will, the Old Testament ("Law of Moses") and the Canons of the Apostles and the Church Fathers. On the other hand, it is also at odds with secular legislation, first of all with the Code of Justinian I (it repeats the provisions of the previous emperors), which forbids castration in *Basileia ton Rhomaion* or the castration in which Roman citizens are participants.

THE DEFENSE

As a church dignitary, Theophylact dedicated most of his work to the dilemmas associated with the Christian religious and institutional understanding of eunuchism. Considering eunuchism and the Byzantine Church, in the *Defense* he highlights the eunuchs' various contributions to the preservation of Christian morals and virtuousness, as well as to the development of ecclesiastical institutions. In the second part of the *Defense*, Theophylact focuses on the secular sphere, i.e. Roman and Byzantine legislation. Demonstrating familiarity with legislative provisions concerning eunuchism, he underlines the rulers' contradictory views on castration in both legal acts and real life. In the most general sense, Theophylact's text illustrates the principle of Byzantine *oeconomy* (οἰκονομία), which entails a liberal approach towards inherited secular and ecclesiastical orders. It allows for creative interpretation and reshaping of the entire system of existing norms, as well as interventions by individuals, certain social groups or the entire community according to the demands of historical reality. In the Byzantine Empire, *oeconomy* did not neutralize the fundamental values of the Christian civilization, but it did allow their reinterpretation, which in turn gave them a new functional role in the state and society.

The Church and the Spiritual Sphere: At the very beginning of his *Defense*, Theophylact discusses the key accusation put forth by the monk, who defined castration as an act that defies the Lord's will. In a section that can be described as the most original and provocative part of the *Defense*, Theophylact puts the principle of individual choice into a wider dogmatic context. Seeking to prove that other life choices besides eunuchism could – if interpreted superficially – also be seen as resisting God's will and intentions, he contrasts human will – expressed through a conscious choice to *remain childless* – to God's will, characterized by *procreation of children* (παιδοποιΐα). Placing the two interlocutors side by side (instead of facing one another), he very broad-mindedly compares eunuchism with monkhood, taking *childlessness* (the essential characteristic of eunuchs) as the criterion which relativizes the importance and the most important consequence of castration: if the primary aim in life is to produce offspring, then the childlessness of those who have chosen monasticism could also be interpreted as a choice that contradicts God's will. Since Theophylact sees eunuchism within the Church as a spiritual category (i.e. the tendency towards purity and chastity), he revisits this comparison between eunuchs and the bearded members of monastic orders throughout the *Defense*, equating them with each other based on their renunciation of procreation in the name of higher spiritual aims, i.e. a more committed service to the Lord. Theophylact's argumentation can also be viewed in the wider context of Pauline theology of Christian "calling" (κλῆσις), which essentially relativizes the value of special, alternatively contrasted forms of existence (servant–freeman; circumcised–uncircumcised; married–unmarried), provided that they share the same goal: adherence to the Lord's commandments (1 Corinthians 7:19–20). Understanding eunuchism itself as merely one of the "alternative" forms of serving God's will – essentially equal to the choice pursued by non-eunuch monks, Theophylact must also have had in mind Christ's famous words about three kinds of eunuchs (Matthew 19:12).

The core of his defense of eunuchism is expressed in Theophylact's statement that one should abide by laws and canons but not be enslaved by them (ἁλίσκεσθαι δὲ οὐδὲ τούτοις παρρησιάζομαι). This view was provoked by the traditional objection put forth by the critics of eunuchism (monks), which was based on the Law of Moses which forbids eunuchs from entering into the congregation of Lord and participating in acts of worship (Deuteronomy 23:1). Old Testament laws were approached with an awareness of their historical and ethnic specificity, allowing their allegorical interpretation – their reading from the perspective of pneumatic exegesis, known and widely used as early as the works of the early Church Fathers: behind the literal, somatic meaning, they searched for a deeper and hidden, pneumatic meaning of Biblical passages. So, as far as the somatic meaning of the old Mosaic law against eunuchs is concerned, it would – according to Theophylact – be binding only for those "who are within the Law", i.e. for the Members of the Tribe. According to the pneumatic interpretation, however, Moses's ban would not apply to eunuchs in the literal sense of the word, but to all who are "barren and infertile in divine thoughts and deeds", "deprived of the power of the seed of the Word that is in us" (πηρωθεὶς τὰς δυνάμεις τῶν τοῦ ἐν ἡμῖν λόγου σπερμάτων). This part of the *Defense* – the true theological basis of Theophylact's argumentation – clearly reflects the spirit of Paul's *Epistle to the Hebrews*, which states that the new Christian covenant has made the old one "obsolete" (Hebrews 8:13). However, the distinction between "words" and their "meaning" does not belong solely to the legacy of Pauline and Holy Fathers' exegesis, but also to the ancient practice of legal rhetoric, which as a former teacher of rhetoric Theophylact was certainly very familiar with. In line with this distinction (inherited from the late classical rhetorician Hermogenes, 2nd century AD), the apologist proceeds to analyze the Canons of the Holy Apostles about eunuchs, considering first the "wording" and then the "meaning". As the basic explicit reason for their condemnation of eunuchs, the Apostolic Canons state that a eunuch is a "self-murderer, and an enemy to the creation of God" (Canon 22). According to Theophylact this ban applies only to those who have reached sexual maturity, when the procedure carries a higher risk (regardless of whether the castrates in question are total or "partial", i.e. lustful "bearded eunuchs" whose sexual relations with women were not motivated by procreation). However, as far as castration of underage boys is concerned (relatively harmless and driven by pious motives), the Canons of the Apostles are silent, which would suggest that this practice at the very least does not contradict their "word".

The search for the sense and meaning of words that the canons are made of led to a reinterpretation of Christian rules, and the Church underwent various reorganizations throughout its history. Theophylact defines the application of the principle of *oeconomy* in the institution of the church as "prudence that wisely adapts to any situation" (τοῦτο τεχνικῆς διανοίας καὶ πρὸς τὸ καθ᾽ ἕκαστον ἁρμοζομένης σοφώτερον). As Theophylact demonstrates, eunuchs have undoubtedly contributed to the spiritual sphere, not only to the advancement of Christian morals, chastity (σωφοσύνη) and ecclesiastical discipline, but also to the development of Byzantine church music, leaving a defining mark in this field.

The secular sphere: The treatment of eunuchism in secular legislation makes up the other main thematic segment in Theophylact's *Defense*. However, the justification of the principle of *oeconomy* in the ecclesiastical and spiritual sphere did not make its way into the secular authorities's views on eunuchism. Theophylact provides a concise overview of legislative acts from the Roman Empire (Lex Papia Poppaea), to Constantine the Great and his dynasty, Leo I and, finally, Justinian I. Generally, castration was condemned in all epochs (especially if performed on Roman citizens and on Roman territory). The repeating of legal provisions, as well as their amendments and partial changes throughout the Roman and Byzantine periods, confirms that the Byzantine Empire preserved the ambivalent attitude of the Roman society toward castration and castrates.

In his *Defense*, Theophylact associates the treatment of eunuchism in secular legislation with Justinian, which could perhaps be explained by the fact that Justinian was the first emperor to break with the tradition of harsh legal treatment of castrates and those who performed and allowed castration. The death penalty was permanently rescinded in the Byzantine Empire, as the rulers from the Macedonian dynasty also adopted the system of more lenient penalties. It was under Justinian that the merging of Roman secular legislation and Biblical Christian traditions occurred. This symbiosis was thus reflected in legal matters: both secular legislation and Ecclesiastical Canons generally condemned castration, but the sanctions were much milder (see, e.g. Canon 24). Although Justinian was more liberal in his treatment of eunuchism than his Roman predecessors – of whom Theophylact seems more understanding – the resentment that the author of the *Defense* feels towards this particular emperor could be explained by the fact that his legislation was in force at the time of writing.

THE PRINCIPLE OF FREE WILL

Affirmation of the principle of free choice between good and evil is the guiding idea of Theophylact's *Defense*. Musings on the principle of free will (προαίρεσις) and personal choice between good and evil as the only valid criterion for the appraisal of an individual by the society can be found in several places throughout the treatise. Free choice negates the a priori distinction between eunuchs and non-eunuchs and thus leads to relativizing the concept of castration, i.e. the physical limitations as the criterion for the condemnation of eunuchism.

This in turn challenges the view (widespread among the opponents of eunuchism) that σεμνότης καὶ εὐσχημοσύνη ("dignity and decorum") – which Theophylact sees as the "eunuch's most irresistible adornment" – are not virtues which castrates have merited themselves. Hence, this is not a matter of their choice, but a consequence of their physiological limitations. The roots of this argument can be traced to a letter by Saint Basil the Great to the heretic Simplicia (4th century). The letter suggests that the merit for moral purity and chastity of the eunuchs in fact belongs to the "knife" (σωφρονοῦσι ... διὰ σιδήρου) – an idea that completely denies the role

of personal choice of virtue. The idea was very common in the writings of the Holy Fathers (e.g. Epiphanius of Cyprus). Although Theophylact acknowledges that the eunuchs' free will is assisted by their physical condition (προαίρεσις συνεργουμένη τῇ τοιαύτῃ διαθέσει τοῦ σώματος), he nonetheless emphasizes that voluntary choice is the key element to opting for virtue. The eunuch's insistence that he by no means denies the existence of virtue and chastity among bearded monks seems to show that Theophylact's intention was not to offer a praise of eunuchism, but to highlight that eunuchs should also be judged according to personal merit and not according to widespread prejudices.

SOME REMARKS ON THE TRANSLATION

(by *Darko Todorović*)

The Serbian translation of the *Defense* shows a few differences with respect to the text of the Gautier's edition. On one hand, they are concerned with the Greek original, in which several alternative readings have been proposed. On the other hand, certain shortcomings of Gautier's translation have been corrected.

The proposed emendations refer to the following passages in the Greek text:

313.7. We believe that the part of the text οὐ τοιούτους **ἔχειν δεικνύει** τοὺς παρά σοι ("you show that the persons from your entourage have no people of such kind") should be emended to οὐ τοιούτους **ἔχεις δεικνύειν** τ. π. σ. ("you cannot show that the persons from your entourage are of such kind"), because of the middle thematic δεικνύει (2nd person sg. pres. ind.), which is rare in Attic Greek, and therefore less likely to be expected in the purist classicist Theophylact.

327.5. The erroneous linking of the alleged masc. proper name Κανδάκην (acc.) to the personality of the anonymous apostle of Ethiopia, whom the Bible mentions as "an eunuch of great authority under Candace queen of the Ethiopians" (Acts 8:27 KJV), is probably the result of an accidental contamination of the two words from the biblical syntagm δυνάστην Κανδάκης (according to Acts 8:27: εὐνοῦχος δυνάστης Κανδάκης). Hence the unintentional portmanteau: δυνάσ**την** + Κανδάκ**ης** = Κανδάκ**ην**.

327.12. The martyr Theodore is identified as the 9th century strategos Theodore Krateros, as already proposed by I. Polemis, Διορθώσεις σε βυζαντινά κείμενα, Ελληνικά 42 (1991–1992) 162–163 (Polemis' solution κἀν **τοῖ ἑκάτω** χρόνοις = κἀν **τοῖς κάτω** χρόνοις, "at later times", inventive as it was, had been previously suggested by M. Spadaro, Un inedito di Teofilatto di Achrida sull'eunuchia. Rivista di Studi Bizantini e Slavi 1 (1981) 37.23, although Spadaro failed to correctly identify the saint). We started from the assumption that the pointless κἀν τοῖ ἑκάτω χρόνοις represents the trace of a failed solution to a *numeric* abbreviation. Accordingly, our reconstruction would be as follows: κἀν τοῖ[ς μβʹ ἐκεῖ]νοις ("among those forty-two", sc. Martyrs of Amorion).

329.3–4. We assume that the eunuch Symeon from Athens, ὁ ἐξ Ἀθηνῶν Συμεών, the ktetor and hegoumenos of the Athonite monastery of Xenophon, could be more appropriately seen as Symeon *the Athonite*, ὁ ἐξ **Ἀθωνιτῶν** Συμεών. Actually, the lection Ἀθηνῶν could be derived from the scribal error – a wrong solution to the abbreviation (contraction) Ἀθ[ωνι]τῶν, probably in the form Ἀθτ͡ῶν or something similar to that (the apparent resemblance between the two could otherwise be supported by the similarity between the handwritten sequence τω – with the long τ, extending above the midline – and the usual three-stoke ligature ην).

329.14–17. It seems that the part of the text καὶ μάλιστα τοῖς τοῦ μεγάλου Βασιλείου λόγοις τοῦτο πειθόμενοι was originally located behind the words ὅπερ ἀκούω πολλῶν λεγόντων, whence it was transposed due to the scribe's error (permutation of lines?) in front of the words οὐ μὴν ἄκοντες σωφρονοῦμεν etc. (whereby the original πειθομέν**ων** was adapted into πειθόμεν**οι)**. The rearranged sequence οὐ μὴν ἄκοντες σωφρονοῦμεν, ἂν ᾖ τὸ ἀγαθὸν ἡμῖν ἄμισθον, ὅπερ ἀκούω πολλῶν λεγόντων – καὶ μάλιστα τοῖς τοῦ μεγάλου Βασιλείου λόγοις τοῦτο πειθομένων ("actually, our chastity is not unwilling, as if our virtue were unearned, as I hear many people saying, especially because they are persuaded in this respect by the words of Great Basil") provides a logical connection to the relevant passage in St. Basil's letter to the heretic Simplicia (PG 32, 532A), which Teophylact obviously had in mind.

Our interpretation of the Greek original deviates at some points from that of Gautier's (as implied in his translation):

325.4–5. Καὶ τὴν σκηνὴν δὲ πλοῦτος κατεκόσμει Αἰγύπτιος, ὁ τῶν δαιμόνων Θεοῦ γενόμενος. A line from an unknown Byzantine hymn containing the undoubted reference to Exodus 12:35–36 (cf. also Exodus 3:22, 11:2, Psalm 105:37). Accordingly, the keyword σκηνή could not actually mean "scene", as Gautier rendered it ("La scène était ornée d'une richesse égyptienne qui appartenait aux démons de Dieu"), but "tabernacle", and indeed in the specific biblical sense of the term: *The tabernacle* (sc. of Moses) *was adorned with the Egyptian jewels* (those taken from the Egyptians following the death of the Egyptian firstborn, cf. Exodus 12:29–36), *that originally belonged to the demons* (their previous heathen owners, cf. Origen, In Numeros homilia III 4, PG 12, 597D–598A, where the firstborn of the Egyptians are referred to as primi inter daemonas and principatus et potestates daemonum), *only to eventually become the property of God* (of Israel).

327.8–9. Ἴνδην ... τὸν καὶ τῆς Βασιλίδος Χριστῷ προμνήστορα. Saint Indes, who had died a martyr's death some time before his mistress Saint Domna, was – rather strangely – called her προμνήστωρ, literally "matchmaker". Following the traditional Christian metaphor of "wedding in blood" (about a virgin martyr), Theophylact calls Domna *The Queen* (Βασιλίς), undoubtedly bearing in mind the idea that St. Indes, being his mistress's predecessor in martyrdom, "hastened to arrange her marriage" with the Heavenly King, her celestial bridegroom (the Byzantine author presumably toys at the same time with the approximate equivalence between the Latin *Domna* and Greek *Βασιλίς*, both "Empress", cf. *Messis*, Théophylacte d'Achrida 59;

idem, Les eunuques 332 n. 60). It is important to note that Theophylact most certainly refers to the quite particular passage from the Metaphrastic Vita of the two saints (PG 116, 1076D–1077A). Gautier's translation completely bypasses the complicated metaphor, together with its oversophisticated connotations and overtones (whereby leaving room for some doubt regarding the real meaning of the supposed proper name Basilis: "Indès, qui s'entremit pour présenter aussi Basilis au Christ").

329.13–14. τὴν τοῦ κυρτοῦ καύλησιν, ἣν καυχᾶται ὡς ὁ ὀρθός, "nocturnal penile tumescence, with respect to which it (sc. reason) boasts of being the right one". Almost indecent punning on the biblical dictum μὴ καυχάσθω ὁ κυρτὸς ὡς ὁ ὀρθός, "Let not him that girdeth on his harness boast himself as he that putteth it off" (1 Kings 20:11 KJV); the latter is, obviously, the victor. In a similar way, the right reason (ὀρθὸς λόγος) boasts that with regard to καύλησις it could be ὀρθός, "one that takes off his armour", thus careless towards the enemy, as being his (moral) victor. Since the unconscious physiological changes in no way depend upon it, the right reason behaves so as to have nothing to do with them, attaching no importance whatsoever to involuntary bodily movements.

ТЕОФИЛАКТ ОХРИДСКИ – *ОДБРАНА ЕВНУШТВА* (II)

Превод и коментар *Дарко Тодоровић*

Пролог у јамбима

Мој брат је повод био овој расправи:[1]
сам евнух, икона живота честитог,
озлојеђен због клевета на евнухе
што неки износе их без размишљања,
за утеху ме какву згодну замоли.[2]
Да утешим га, ову срочих расправу,
чистоте љубитеља мудрог пород тај,[3]
што суди судом праведним о стварима
и нарави им једну с другом не меша,
те не дâ да се добри куде евнуси
кад случајно и лош се који угледа.
Да тако и о брадатима[4] судимо,

---

[1] Превод Теофилактове *Одбране евнуштва* (оригинални наслов није сачуван) начињен је према критичком издању Пола Готјеа: Theophylacti Achridensis Orationes, Tractatus, Carmina, ed. *P. Gautier*, CFHB XVI/1, Series Thessalonicensis, Thessalonicae 1980, 288–331 (=*Gautier* I). Готјеов текст је заснован на рукопису *Laurentianus gr.* 59–12 (друга половина или крај 13. в.), који, уз *Одбрану* (fol. 222v–228r), садржи и велики део Теофилактове кореспонденције, као и корпус краћих списа полемичког и енкомијастичког карактера. Издавач се, поред тога, ослања и на *Vindobonensis theol. gr.* 43 (друга пол. 16. в.), осредњи препис *Laurentianus*-а, који му служи као испомоћ код једног броја нејасних места у основном предлошку (*Gautier* I, 39 sq.). Убрзо после Готјеовог издања и независно од њега појавило се још једно критичко издање Теофилактове расправе: *M. D. Spadaro*, Un inedito di Teofilatto di Achrida sull'eunuchia. Rivista di Studi Bizantini e Slavi 1 (1981) 3–38; грчки текст (без прологâ у стиху и прози): 25–38 (=*Spadaro* I). Готјеово издање садржи и засад једини интегрални превод Теофилактове расправе на неки од модерних језика. Привидни изузетак је Чинијев енглески превод *Одбране* (*V. T. Cheney*, The Justification of Eunuchism, in: A Brief History of Castration, Bloomington 2006[2], 113–120), који, међутим, није начињен према грчком изворнику, већ представља мање-више неуспелу адаптацију Готјеовог превода.

[2] О питањима везаним за идентитет Теофилактовог брата, адресата *Одбране евнуштва*, в. стр. 96–97.

[3] ἀνδρὸς φιλάγνου καὶ σοφωτάτου τόκον. Овај „премудри љубитељ чистоте", коме Теофилакт приписује тако ласкаве епитете, био би, без сумње, сам учени евнух, протагониста расправе, који је неколико стихова ниже (29), у једном „парадоксалном" реторском обрту, означен као њен „отац" (в. *Messis*, Théophylacte d'Achrida 44). Формула „отац беседе" преузета је, чини се, из Платона, Phaedr. 257b.

[4] ἐνόρχαι (од ἐν и ὄρχεις, „они са тестисима") преводили смо, овде и на другим местима, појмовним еквивалентом „брадати", према старом византијском латинизму βαρβᾶτοι, уобичајеном већ од раног средњег века као дистинктивно обележје некастрираних према евнусима: уп. Chron. Pasch. 627.8–9: τοῖς εὐνούχοις ... καὶ Εὐλαλίῳ τῷ βαρβάτῳ (уколико β. овде није надимак); *Oikonomidès*, Les listes 93.14–15: τοῖς πρωτοσπαθαρίοις εὐνούχοις ... τοῖς πρωτοσπαθαρίοις βαρβάτοις;

тек ту сијасет нашло би се покуда,
чак и на постољу врлине највишем.
А рђе тек колико нађе се код њих?
Кô песка морског, као праха земљиног!
Ко год их с евнусима упоређује,
што досад сматраху се рђом највећом,
тај лава с ласицом и мувом пореди.[5]
А ако закон неки, канон црквени
и спречава да мушкост се одстрањује,
ти смисао проучи слова његовог,
и време испитај кад закон донет је,
и све околности ваљано размотри,
баш кô што налаже вештина реторска:
и тако схватићеш да самој мери тој
ни раније безбедност није била циљ.
Ту расправу не желех јавности да дам,
што отац јој је евнух један учени;
ал' мада писах је за љубав брату свом,
свеједно ћу је свима на дар принети.
И самог клевете ме оне дарнуше,
па хоћу даром тим да свима угодим.
А коме пак по вољи нису речи те,
нек друге мари – ја ћу ове марити.

Пролог

Ова расӣрава дарује се у знак љубави браӣу евнуху, озлојеђеном збоӣ олаких оӣӣужби на рачун евнухâ: она заӣвара усӣа онима који клевећу евнушӣво уоӣшӣе као извор зла, јер држи да ваља исӣиӣиваӣи мане и врлине свакоӣ човека ӣонаособ, ӣоказујући да узрок зла не лежи у евнушӣву као ӣаквом, већ у

129.10: οἱ πατρίκιοι εὐνοῦχοι καθὼς καὶ οἱ βαρβᾶτοι; 135.9; 231.14; Constantini Porphyrogeniti imperatoris De cerimoniis aulae Byzantinae libri duo I, ed. *J. J. Reiske,* CSHB, Bonnae 1829, 62.20; 72.10.18; 82.6–9: πρωτοσπαθαρίων εὐνούχων ... πρωτοσπαθάριοι βαρβάτοι; *Gautier*, Diataxis 65.796–797: οὐκ ἀκίνδυνον τὸ βαρβάτους ἐν αὐτῷ (sc. τῷ φροντιστηρίῳ, „у [евнушком] манастиру") κατοικεῖν (= због близине градске агоре, која је безопасна по евнухе, али би могла саблазнити брадате монахе, в. нап. 156). Последње значење – отприлике: „способни за полно општење" – наставља да живи и у новогрчком, уп. *G. Babiniotis*, Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας, Athena 1998, 353, s.v. β. (=*Babiniotis*, Λεξικό), не само као ознака људи него и животиња („приплодни": β. άλογο, ταύρος); уп. и *E. Kriaras*, Λεξικό της μεσαιωνικής ελληνικής δημώδους γραμματείας (1100–1669), Thessaloniki 1975, 34, s.v. β. (=*Kriaras*, Λεξικό).

[5] Поређење евнухâ са мувама: Libanii Opera II, ed. *R. Foerster*, Lipsiae 1904, Or. XVIII 130, p. 291.19–20, и Theoph. Cont. 318.8–10, али оба пута с подругљивом поентом, која се, дакако, разликује од Теофилактове: многобројна свита дворских евнуха упоређена је са ројевима стајских мува у пролеће.

слободној вољи,[6] *која и код брадатих и код евнуха понекад рађа зло, само што је зло које рађа код ових других мање и безболније. А као непобитни доказ наводи очигледне примере на обе стране. Можда ће јој се узети за дрскост што о евнуштву разглаба у танчине, што се упушта у времена када су доношени закони који га се тичу, и што не плива по површини речи, већ понире у дубину смисла, а израња кад отуд прикупи шта вредно пажње. Не видим, доиста, како да не учини осуде достојним такав суд*[7] *који се осврће само на речи, а не поима истински смисао ствари. Ова расправа, која је мог брата узела у заштиту, следи замисао коју је изнела на почетку,*[8] *па му је, тако, без сумње, и најдражи поклон. А ако још ко жели да се послужи добробитима ове расправе, ништа не смета да и многи други заједно с мојим братом извуку за себе неку корист од ње.*

[*Критика евнуштва*][9] Нашао сам ти једног бесплатног[10] браниоца евнуштва. Затекох се, наиме, у Солуну, у време кад је и цар тамо боравио.[11] И тако, чувши неку двојицу како воде врло учеван разговор о евнуштву, обратих пажњу на њихове речи да бих их задржао у сећању, и тако их сачувах за тебе. Један је, наиме, пребацивао оном другом – а тај је био евнух – што је допустио да му нећак буде ушкопљен, и тиме се супротставио Творцу (као да је било боље да је овај човека начинио у таквом обличју)[12] и повредио божанске и људске законе; а навео је и Мојсијев закон, који је за сабор Господњи снажан бедем против

---

[6] προαίρεσις („слободна воља, вољни избор, одлука"), један од кључних термина Теофилактове апологије евнуштва. Оваква филозофско-теолошка употреба појма προαίρεσις (дословно: „*одабирање* [αἵρεσις] једног *пре* [πρό] другог", давање предности, претпостављање, тј. свесно и вољно опредељивање за једно пре него за нешто друго) има своје порекло, у крајњој линији, у Аристотеловој етици (уп. Eth. Nic. III 4–5, 1111b4 sqq., где налазимо и класичну дефиницију овог појма: ἡ προαίρεσις ἂν εἴη **βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ᾽ ἡμῖν**· ἐκ τοῦ βουλεύσασθαι γὰρ κρίναντες ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν, „пр. би била *промишљена тежња ка ономе што је у нашој моћи*: доневши, наиме, одлуку на основу промишљања, ми тежимо [да поступамо] сходно промишљеном", III 5, 1113a10–12). Уп. нап. 33, 76, 188 и 190.

[7] „осуде достојним ... суд" (κρίσιν ... κατακρίσεως ἀξίαν). Парономазија је једно од омиљених стилских средстава нашег аутора. Где год је било могуће настојали смо да је сачувамо и у преводу.

[8] У уводним стиховима.

[9] Заглавља појединих одељака, наведена у угластим заградама, преузета су из Готјеовог издања.

[10] ἄμισθον. Термин, који се на овом истакнутом месту – у првој реченици расправе – јавља само у основном, конкретном значењу („бесплатан"), без сумње стоји у вези са важним одељком у завршном делу *Одбране*, где ће – схваћен овај пут у другачијем, метафоричком смислу – постати предмет својеврсне теолошке елаборације. Оваква дискретна литерарна „најава" једне од средишњих тема расправе говори о добро промишљеној, чврстој и заокруженој композицији њене уметничке целине. Уп. нап. 188 и 189.

[11] О боравку цара Алексија Комнина у Солуну и питањима везаним за хронологију настанка *Одбране* (одн. одигравања имагинарног дијалога), в. стр. 93 нап. 4.

[12] Уп. Св. Јован Златоусти: „[О]нај који је себе ушкопио ... даје повода онима који клевећу Божју творевину" (ὅ γε τὸ μέλος ἐκτεμὼν ... τοῖς τοῦ Θεοῦ διαβάλλουσι τὴν δημιουργίαν δίδωσιν ἀφορμήν, In Matthaeum homilia XLII [al. XLIII] 3, PG 58, 599). Уп. нап. 82.

утучених и ушкопљених,[13] као и апостолска[14] и светоотачка правила,[15] а онда и грађански закон који је донео Јустинијан (да не помињем старије цареве), који је и из државе Ромеја уклонио уклањање[16] мушкости.[17] Био је, дакле, мишљења да је онај исквario дечакову нарав, учинивши га подложним страстима којих није мало, нити су мале. „Јер грамзивост", рече, „и користољубивост као што је њихова, па цицијашлук или, боље речено, сама сушта саможивост – што су, дабоме, све сами трновити изданци распусности – па славољубивост, суревњивост, свадљивост, подлост и пакост, па извештачена осетљивост и прзничавост, устоличиле су се (авај!) у срцима евнухâ као у тврђавама.[18] А ако се којим случајем нађу на двору, онда су ове страсти још велегласније и још тиранскије. А кад смо већ код царских министара,[19] да кажем и то да је од оних који чине део гинекеја евнуштво (јао мени!) начинило сасуде за све могуће пороке. Јер сваки евнух, будући одељен од мушкараца, уколико више општи са женама путем телесног саобраћања с њима, утолико је и од природе лакши плен страстима женске слабодушности – јер раслабљивање душе значи укрепљивање страсти,[20] и зато треба уложити највећи напор да им човек не би подлегао. Ако се пак окужи женама и стане да опонаша њихова пренемагања, млитавост и свако могуће мекуштво, е онда ми само добро загледај у једну тако изображену слику, па реци – није ли оно сама Астарота или Хемос гад Сидонски?[21] А има још један

---

13 Критичар евнуштва се овде позвао на место из *Пете књиге Мојсијеве* (23:1[2]): „У сабор Господњи да не улази ни утучен ни ушкопљен." (При навођењу цитата из Библије користили смо превод Ђуре Даничића и Вука Караџића. Њега смо се држали и при транскрипцији библијских имена.)

14 Реч је о апостолским правилима 21–24, в. стр. 105–106 нап. 42 и 43.

15 Најзначајније је 1. правило Никејског сабора, в. стр. 105 нап. 42.

16 „уклонио уклањање" (ἐκτέμνων τὴν ἐκτομήν), в. нап. 7.

17 В. стр. 116.

18 Пакост и грамзивост евнухâ биле су пословичне. Каталог стереотипних мана које су приписиване евнусима налазимо и у 115. писму Св. Василија Великог упућеном јеретикињи Симплицији (Ad Simpliciam haereticam, PG 32, 532A): „[С]рамно и покварено племе евнуха, ето то је оно: ни женско, ни мушко, похотљиво, завидљиво, баксузно, прзничаво, женсколико, алаво, среброљубиво, окорела срца, цмиздраво за храну, превртљиво, цицијашко, незасито, незајажљиво, распомамљено и суревњиво" (εὐνούχων γένος ἄτιμον καὶ πανώλεθρον: τοῦτο δὴ τοῦτο, ἄθηλυ, ἄνανδρον, γυναικομανές, ἐπίζηλον, κακόμισθον, ὀξύθυμον, θηλυδριῶδες, γαστρίδουλον, χρυσομανές, ἀπηνές, κλαυσίδειπνον, εὐμετάβλητον, ἀμετάδοτον, πάνδοχον, ἀπροσκορές, μανικὸν καὶ ζηλότυπον). Уп. *Ringrose*, Perfect Servant 35–37, 39, 222 n. 7. Уп. нап. 188.

19 παραδυναστεύοντες.

20 ψυχῆς ἀρρωστία – παθῶν εὐρωστία. Фразирање у антитетичким паровима још једна је типична црта Теофилактовог високо реторизованог стила. Уп. нап. 43.

21 Уп. 1 Цар 11:5.7.33 и 2 Цар 23:13. *Астарота* (Астарта, Иштар) и *Хемос* (друго име за Бала) средишња су брачна дијада хананејске религије. – Поводом термина „гад" (βδέλυγμα) Теофилакт пише (Enarratio in Evangelium S. Marci XIII 11–13, PG 123, 637B): „Гадом се назива сваки идол" (Βδέλυγμα γὰρ πᾶν εἴδωλον λέγεται).

Типични портрет феминизираног евнуха налазимо код Кирила Александријског, Sermo steliteuticus adversus eunuchos, PG 77, 1105C–1108C: „Ови несрећници чине то из разузданости, желећи да подносе оно што припада женској природи, а да, опет, буду мушко. Не мењају они природу ни због какве корисне сврхе, него ради разврата нагрђују свој богостворени мужески лик ... Може се, дакле, видети како су властелинске куће пуне оваквих наказних образина, што носе

сој евнуха, они што их позорница напирлитава (а ње су, богме, и достојни):[22] мислим на сва она цвркутала и гугутала што, на покору свету, уведоше у цркву разблудне песме из којих точи разврат![23]

златне гривне око врата, по природи мушкарци а изгледом жене, врцкајући се у ходу и мазећи се у говору; они, налик на блуднице, неприлично забацују главу тамо-амо и кикоћу се раскалашно и бестидно, јавно показујући своју разузданост. Тако чине блуд с мушкарцима, лежући и малакствујући с њима као мекопутне жене ...” (Ἀκολασίας γὰρ ἕνεκεν οἱ τάλανες τοῦτο δρῶσι τὰ τῶν γυναικῶν πάσχειν, ἄνδρες εἶναι βουλόμενοι. Οὐδενὸς γὰρ χρησίμου χάριν τὴν φύσιν μετατιθέντες, ἢ ἀσελγείας ἕνεκεν, τὴν θεόπλαστον καὶ ἀνδροπρεπῆ μορφὴν διαφθείρουσιν ...Ἔστι γοῦν ἰδεῖν πεπληρωμένας οἰκίας τῶν μεγιστάνων, τοιούτων τερατομόρφων προσώπων, χρυσοὺς μηνίσκους ἐπὶ τραχήλου φοροῦντας, φύσιν μὲν ἄρρενος, θηλείας δὲ ὄψιν ἔχοντας, καὶ κεκλασμένως βαδίζοντας, καὶ τεθρυμμένως φθεγγομένους· ὥσπερ γὰρ ἑταιρίδες ἀπρεπῶς ὧδε κἀκεῖσε τὴν κεφαλὴν περισείουσι, καὶ γελῶσιν ἀκρατῶς τε καὶ ἀναιδῶς, οἰστρηλασίαν πρόδηλον ὑπεμφαίνοντες. Ὅθεν μετ᾽ ἀνδρῶν μὲν ὡς γυναῖκες, μαλακῶς εὐναζόμενοι καὶ μαλακιζόμενοι, φθείρονται ...).

[22] Уп. нпр. нека класична места хришћанске осуде позоришта код Св. Јована Златоустог: Homilia V in Epistolam primam ad Thessalonicenses 4, PG 62, 428; Homilia XLII in Acta Apostolorum 4, PG 60, 301: „У позоришту [је] ... кикотање, бестидност, ђаволска литија, расипање и губљење времена, излишно траћење данâ, приуготовљавање бесмислене пожуде, изучавање блуда, вежбалиште курварства, школа разврата, подстрек на бестидност, прилика за спрдњу, узори непристојности” (Ἐν δὲ θεάτρῳ ... γέλως, αἰσχρότης, πομπὴ διαβολική, διάχυσις, ἀνάλωμα χρόνου, καὶ δαπάνη ἡμερῶν περιττή, ἐπιθυμίας ἀτόπου κατασκευή, μοιχείας μελέτη, πορνείας γυμνάσιον, ἀκολασίας διδασκαλεῖον, προτροπὴ αἰσχρότητος, γέλωτος ὑπόθεσις, ἀσχημοσύνης παραδείγματα).

[23] Оштра осуда увођења неких елемената пучког театра у традиционално богослужење, коју критичар евнуштва приписује евнусима блиским позоришним круговима (в. ниже, и следећу нап.), подсећа на податак из Скиличине *Хронике* о сличним иновативним тенденцијама у црквеном појању и богослужбеном ритуалу везаним, овај пут, за контроверзну личност патријарха Теофилакта (933–956), сина цара Романа I Лакапина (920–944), духовника који ће остати упамћен пре свега по својој неумереној страсти према коњима (Scyl. 243–244). Теофилактова реформа установила је, према Скилици, богохулни „обичај који и данас влада” (καὶ τὸ νῦν κρατοῦν ἔθος) да се химне на јутрењима великих празника певају „са неприличним завијањем, церекањем и суманутим крицима” (διὰ λυγισμάτων ἀπρεπῶν καὶ γελώτων καὶ παραφόρων κραυγῶν τελουμένων τῶν ἑωθινῶν ὕμνων). Задатак театрализације литургијског обреда био је поверен извесном Евтимију Казнису (Εὐθύμιος Κασνής), кога је патријарх именовао за доместика Св. Софије и поставио га, према Скиличиним речима, на чело једне „гомиле пробисвета” (πλῆθος ... ἐπιρρήτων ἀνδρῶν), поучивши их како да изводе своје „сатанске плесове, неартикулисане крике и песме покупљене с улице и из куплераја” (τὰς Σατανικὰς ὀρχήσεις καὶ τὰς ἀσήμους κραυγὰς καὶ τὰ ἐκ τριόδων καὶ χαμαιτυπείων ἠρανισμένα ᾄσματα). Нема података о томе да ли су Казнис или неки од његових сарадника били евнуси (што је вероватно). Евнуштво самог патријарха Теофилакта спомињу Лиутпранд (Legatio 62, PL 136, 934C) и Георгије Монах (Theoph. Cont. 902.9). Уп. *Moran*, Byzantine castrati 102.

Теодор Валсамон, канониста из 12. века, од кога дознајемо да је певачки еснаф (τὸ τῶν ψαλτῶν τάγμα) у његово време био састављен *искључиво* од евнуха (*Rhalles–Potles* II, 316), наводи и следећу карактеристичну забрану, у којој препознајемо исте оне стереотипне (очито, давно увrежене) изразе које понавља и Теофилактов критичар евнуштва: „Такође, даје се на знање да је забрањено *цвркутање* и *позоришно запевање* појаца” (Ὡσαύτως σημείωσαι ὅτι καὶ τὰ τῶν ψαλτῶν **μινυρίσματα** καὶ τὰ **θυμελικὰ μελῳδήματα** πάντη κεκώλυνται, *Rhalles–Potles* III, 185; уп. Теофилактово: ἕτερον φῦλον εὐνούχων, ὅπερ ἡ **θυμέλη** κοσμεῖ ... τούτους δή, φημί, τοὺς **μινυριστάς**, *Gautier* I, 295.6–7).

Значење глагола μινυρίζω и његових изведеница и сродних облика (уп. *H. G. Liddell – R. Scott – H. S. Jones*, A Greek-English Lexicon, Oxford 1996[9], 1135, s.vv. μινυρίζω etc. [=LSJ]) еволуирало је од епског „цвилети” (о људима/боговима, Хомер, Il. V 889, Od. IV 719), до класичног „певушити” (са вибратом, Аристофан, Eccles. 880, Av. 1414, Vesp. 219; Платон, Resp. 441a), да би, најзад, било „деградирано” на једну од бројних ознака за птичје гласове: „цвркутати”, „ћурликати”, „пијукати” (о пилету, Теокрит, XIII 12), „кликтати” (о орлу, Аристотел, Hist. anim. 618b31, 619a3), „биглисати” (о славују, Софокле, Oed. Col. 671), уп. *J.-L. Perpillou*, Verbes de sonorité à vocalisme expressif en grec ancien, Revue des Études Grecques 95 (1982) 251–252.

Ако се тражи још неко својство овог накота, знаш ли како се они владају? Баш као што и приличи комедијантима! Узасве, то су и највеће изјелице и пијанице, спољашњости бестидне и непристојне, језика који не преза ни од какве гадости. Кажу и да их већина спроводи оно гнусно блудодејство с мушкарцима. За то се, најзад, могу наћи и потврде код многих међу њима, а нарочито код оних који служе у гинекеју, па у тој причи има неке вероватноће. Тако једни поваздан другују с позоришном булументом,[24] а *грозд*, штоно кажу, *уз грозд зри*,[25] али и с блудницима цвркућу исте песмице – а *језик је сенка дела*.[26] Ти што вазда бораве у друштву жена, ти избацују из себе огањ који захвата све што им се приближи. Зар није тако? Зар шкопце не сматрају за баксузно знамење, зар их вазда не псују на пасја кола?"[27]

---

[24] τοῖς ἐκ τῆς σκηνῆς ἀεὶ σύνεισι. Перифраза би могла да крије алузију на сличну формулу из 18. апостолског правила: ὁ χήραν λαβών, ἢ ἐκβεβλημένην, ἢ ἑταίραν, ἢ οἰκέτιν, ἢ **τῶν ἐπὶ σκηνῆς** ... („Онај који је узео удовицу, или распуштеницу, или блудницу, или робињу, или *глумицу* ..."). Теофилакт је могао имати на уму и Прокопијево αἱ ἐπὶ σκηνῆς (о позоришном полусвету из окружења младе Теодоре, Procop. III, c. IX, 11, p. 58.12–13; чини се, штавише, да и сам Прокопије алудира на 18. апостолско правило). У сваком случају, Теофилактов облик перифразе са предлогом ἐκ усамљен је у целокупној грчкој књижевности (и донекле проблематичан): уп. οἱ ἀπὸ σκηνῆς, у класичној, афективно неутралној употреби (Аристотел, Probl. XIX 48, 922b16–17), такође οἱ περὶ σκηνήν (Плутарх, Galb. XVI 2), као и οἱ ἐπὶ σκηνῆς (Алкифрон, III 65, ed. Schepers, и Лукијан, Necyom. 16), које је у апостолском правилу и код Прокопија већ негативно конотирано. Уп. нап. 166.

Додајмо да σύνεισι („саобраћају, опште") у овој вези добија и прилично конкретну опсцену конотацију.

[25] Βότρυς πρὸς βότρυν πεπαίνεται (Corpus Paroemiographorum Graecorum I–II, edd. *E. L. a Leutsch – F. G. Schneidewin*, Gottingae 1839–1851, I, 388 [=*Leutsch–Schneidewin*]). Уз пословицу стоји и објашњење: „О онима који се труде да буду једнаки." В. Јулијан, Or. VII (Ad Heraclium Cynicum), 225b, p. 291.24–25, ed. Hertlein. Уп. Јувенал, II 81 (uvaque conspecta livorem ducit ab uva).

[26] λόγος ἔργου σκιή, Демокрит, frg. 145 DK (= Плутарх, De liberis educandis 14, 10a1); уп. Диоген Лаерћанин, IX 7, 37; Themistii Orationes, ed. *W. Dindorf*, Lipsiae 1832, 171.5, 246.2; Synesii Cyrenensis Opuscula, vol. II, ed. *N. Terzaghi* (Scriptores Graeci et Latini), Romae 1944, De regno 32, p. 62.1–2; Исидор Пелусијски је једини који изреку приписује Лакедемоњанима: παρὰ Λακεδαιμονίοις, τοῖς σκιὰς τῶν πράξεων τοὺς λόγους εἶναι εἰκότως ὁρισαμένοις (Ep. III 232 [Paulo Monacho], PG 78, 913C).

[27] Уп. жестоку инвективу у *Хроници* Константина Манасије коју Јован Цимискије (као лојални војсковођа Нићифора Фоке) износи поводом неуспелих династичких сплетки неког дворског евнуха (Constantini Manassis Breviarium Chronicum, ed. *O. Lampsidis*, CFHB XXXVI/1, Series Atheniensis, Athenis 1996, vv. 5642–5646):

„Та докле царства кормило у рукама ће бити
тих евнуха женсколиких, довитљивих у злоћи,
изумитеља зала свих, починитеља зала,
мекопутника лукавих, тог оруђа сплеткарства,
тих сливника безакоња, помијара подлаштва!"

Уп. ibid. vv. 4383–4384, о ослепљењу Константина VI (776–797), које су по налогу његове мајке царице Ирине извршили њени евнуси, обележени истом стајаћом формулом „починитељи свих зала" (в. *H. Hunger*, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner I, München 1978, 258: „πάντων κακῶν ἐργάται, sagt Konstantinos Manasses, was als Topos volkstümlicher Literatur anzusehen ist").

Кедрин је сачувао и ову сурову византијску изреку (Georgius Cedrenus, Compendium Historiarum II, ed. *I. Bekker*, CSHB, Bonnae 1839, 29.9–11): „Ако имаш евнуха, убиј га; ако немаш, купи га, па га убиј" (εἰ μὲν ἔχεις εὐνοῦχον, φόνευσον, εἰ δ᾽ οὐκ ἔχεις, ἀγόρασον καὶ φόνευσον). Уп. нап. 167.

[*Одбрана евнуштва*] Рекавши то, застаде за тренутак, а у очима му се видело да прибира мисли и спрема се да надода и многе друге оптужбе. Евнух се пак осмехну – јер беше то најумиљатије и најуљудније створење какво се само може замислити, па отуд и сушти противдоказ изреченим оптужбама – и рече: „Ти си се канда дао у потрагу и за хадумима по Персији и Арабији и где све не – да нам и њих натовариш на врат, па да, савијени под теретом, не будемо кадри да ти противречимо лицем у лице. Као да немаш надохват руке[28] митрополита солунског[29] и владике Пидне,[30] Петре[31] и бугарске Едесе,[32] и још многе друге различне међу собом и по начину живота[33] и по чину. Само што би, мислим, износећи их на видело, изнео[34] и *нож, као она коза*, или *писмо, као Белерофонт*.[35] Ти блудиш по заграничним областима и упињеш се да, као оне лекарске купице,

---

[28] Према *Gautier* I, 296 n. 13, лекција из *Vindobonensis*-а (ὥσπερ οὐκ ἐγγὺς ἔχων) не подудара се са текстом у *Laurentianus*-у, у коме се (на месту речи οὐκ ἐγγύς) назиру различита слова, али је нечитљив.

[29] У периоду о коме је овде реч – а он је, видели смо, прилично неухватљив (в. стр. 93) – солунски митрополит би могао бити Михаило, вероватно с патронимом Митиленски (посведочен у годинама 1071, 1072. и 1079). Поред њега, долазио би у обзир и Теодул (посведочен 1095), иначе познат и као Теофилактов кореспондент (*Gautier* II, no. 72).

[30] Пидна је антички назив Китроса (Κίτρος), варошице на југозападу Солунског залива, седишта Епархије китроске, која је била подложна Солунској митрополији. Међу Теофилактовим кореспондентима среће се и један анонимни владика китроски (*Gautier* II, nos. 14, 52, 113 и 121), али је немогуће утврдити да ли су он и поменути владика Пидне иста личност. – Карактеристична је пишчева склоност да савремене, посебно словенске топониме супституише њиховим античким (псеудо)еквивалентима, што је уобичајена тенденција византијске учене прозе у свим раздобљима (уп. нап. 32).

[31] Петра је седма суфраганска епархија Солунске митрополије.

[32] Овај псеудоантички топоним односи се на Меглен, некадашњу утврђену варош и епархијско седиште (гр. Ἀλμωπία), 18 км североисточно од Водена, античке и данашње Едесе у централној Македонији, недалеко од границе с Републиком Македонијом. Дистинктивни епитет „бугарска" служио би, према томе, да омогући разликовање старе од нове, „словенске Едесе" – Меглена.

[33] προαιρέσεσι, уп. нап. 6.

[34] „износећи ... изнео" (παράγων ... ἂν παρῆγες), в. нап. 7.

[35] Евнух хоће да каже да би његов саговорник помињући познате евнухе међу савременим владикама потпуно обесмислио своју аргументацију, окренувши је против себе сама (с обзиром на чињеницу да је, као монах, део исте хијерархијске структуре као и поменути црквени великодостојници). На такво несмотрено „асистирање сопственом џелату" алудирале би, онда, и две пословице преузете из класичног репертоара. Прва, Αἲξ τὴν μάχαιραν, „(Као) коза нож" (*Leutsch–Schneidewin* I, 9), односи се на анегдоту о кози која је била одређена да буде принета на жртву коринтској Хери Акреји о годишњем празнику те богиње. Када су неке слуге покушале да сакрију нож намењен за ту сврху, коза га је сама ишчепркала ногама и тако допринела сопственој пропасти. Друга пословица, Καθ' ἑαυτοῦ Βελλεροφόντης, „(Као) Белерофонт против самога себе" (*Leutsch–Schneidewin* I, 261), везана је за мит о лепом сину коринтског краља Глаука, познат нпр. из Хомерове верзије у *Илијади* (VI 155 sq.). Када је Белерофонт одбио љубав супруге свог домаћина, аргивског краља Прета, увређена краљица га оклевета пред мужем да је покушао да је напаствује. Краљ, не желећи да сам окаља руке крвљу свог госта, пошаље Белерофонта свом тасту Ијобату, краљу Ликије, са поруком исписаном тајним знацима да доносиоца писма треба убити. Тиме је Белерофонт, и несвестан тога, постао „сарадник на сопственој пропасти" (која је, дакако, избегнута). (Рингроузовој је, зачудо, измакла ова прилично позната поента: „The exact relevance of the proverb eludes me", *Ringrose*, Perfect Servant 226 n. 96.)

одасвуд извучеш само оно најгоре.[36] Немој тако, драговићу мој, не клевећи пријатеља – и то не због његових рђавих поступака, већ зато да би га жигосао као безбожника и безаконика, као некога ко је дин-душманин најдражем рођаку, јер га је, тобоже, припремио за све могуће страсти.

[*Ушкопљеништво није увреда за Бога*] Ако се ја, према твом суду, супротстављам Творцу, зашто, онда, не судиш тако и о самом себи – кад си се већ одлучио на девственииштво и с Божјом помоћу пазиш на уздржање? Брак је и чедотворство које из њега произилази. Ако, дакле, свој расплодни уд не користиш за оно за шта је створен, ти се супротстављаш Творчевој[37] намери и надмудрујеш се с умешношћу Мудрости,[38] будући да нам га она није придодала ни узалуд, ни неумешно, него с умећем[39] и са неком корисном сврхом, а теби је детородни уд само излишни додатак. Сходно томе, ни ушкопљеника не би требало осуђивати. У праву је, тако, и онај домаћин који посече смокву која не доноси род ради којег је засађена.[40] Тако нас нико неће прекоревати ни ако одсечемо шести прст: и овде, доиста, не можеш ништа приговорити, јер је он израстао као неприродни додатак. А ти си изменио природу свог детородног уда, будући да је стварање семена природна сврха семеника, који су створени ради множења, док ти, како рече, плачеш над *полагањем семена*[41] – а све за љубав свог красног девствовања! Ако би, дакле, и ти – кад си већ једном при пуној свести одлучио да се удом не користиш за ону сврху за коју је створен од природе – пристао да га затим и уклониш кад за то дође време, не би заслуживао никакву осуду. Не исцрпљујеш ли и ти своје тело изглађивањем, некупањем[42] и свим облицима духовног аскитства, не чиниш ли га пре испошћеним него ухрањеним, пре

---

[36] πάντοθεν ἕλκειν σπεύδεις ὡς αἱ σικῦαι [*sic*] τὸ χείριστον. Купице, вентузе (гр. σικύαι, лат. cucurbit(ul)ae, „тиквице", назване тако по облику, обично прављене од бронзе или рога), инструмент традиционалне медицине, коришћен за усисавање штетних материја (гноја, заражене крви) на принципу негативног притиска (вакуума), изазваног загревањем ваздуха у унутрашњости купице, која би се затим прислањала на оболело место.

Теофилакт је цео израз преузео из Плутарха, De tranquillitate animi 469b, одн. De curiositate 518b (ὡς γὰρ αἱ σικύαι τὸ χείριστον ἐκ τῆς σαρκὸς ἕλκουσιν).

О σικύαι у медицинској употреби: Claudii Galeni Opera omnia, vol. XI, ed. *C. G. Kühn*, Lipsiae 1826, De hirudinibus, revulsione, cucurbitula etc. 320–321; Oribasii Collectionum medicarum reliquiae, vol. I, ed. *J. Raeder* (CMG VI 1, 1), Lipsiae et Berolini 1928, 215–217; Paulus Aegineta, lib. II, ed. *J. L. Heiberg* (CMG IX 2), Lipsiae et Berolini 1924, 81–83.

[37] „створен ... Творчевој" (διαπέπλασται ... πλάστου), в. нап. 7.

[38] „надмудрујеш се с умешношћу Мудрости" (τῇ τέχνῃ τῆς σοφίας ἀντισοφίζῃ), в. нап. 7.

[39] „с умешношћу ... неумешно ... с умећем" (τῇ τέχνῃ ... ἀτέχνως ... τεχνικῶς), в. нап. 7.

[40] Уп. Лк 13:6 и д. и Мт 21:19.

[41] τῇ καταβολῇ τοῦ σπέρματος, према Јев 11:11: πίστει καὶ αὐτὴ Σάρρα δύναμιν εἰς καταβολὴν σπέρματος ἔλαβεν („Вјером и сама Сара нероткиња прими силу да затрудни").

[42] ἀσιτίαις καὶ ἀλουσίαις. ἀσιτία: уп. Кирил Александријски, Explanatio in psalmum XXXVII 4, PG 69, 956C; Јован Посник, Sermo de poenitentia et continentia et virginitate, PG 88, 1960B; ἀλουσία: уп. Евсевије Александријски, Sermo XXI 14, PG 86, 440D; Јован Дамаскин, De virtutibus et vitiis, PG 95, 88A.

бледим него свежим, и раслабљеним пре него крепким?[43] Нећемо ли рећи да се оваквим преображавањем себе супротстављаш Творчевом законодавству, јер иако те је он изобразио за телесно здравље, ти си самога себе преобразио[44] у нешто супротно томе? Ако, дакле, ти мене прекореваш због уклањања семеника, онда и ја корим тебе због уклањања телесног здравља,[45] па, тако, или ти немој судити другоме, или нека и теби други суди,[46] јер си се *везао ријечима уста својих*,[47] и у сопствена си се крила заплео, орле, ти што насрћеш на тело Божје које многе диже из мртвих.[48] Пусти нека тако прекорева Јелин, који ништа не претпоставља природи, него живот по њој и њеним законима држи за сврху овог живота. Теби пак који си одабрао живот који превасходи природу, који се вежбаш и ревнујеш у њему, и то ти иде од руке, теби правдољубивост неће дозволити ни уста да отвориш против евнухâ.

[*Значење Мојсијевоī закона*] А пошто ме већ плашиш наводећи ми и законе, и пошто си, пре свих осталих, поменуо онај Мојсијев[49] – дивим се твојој човечности јер ћеш ме само у овој једној ствари оптужити да сам погазио Мојсијев закон, а не и у свему ономе што је благодат опозвала и довршила.[50] Али, драги мој, као прво, *оно шūо закон īовори, īовори онима који су у закону*;[51] а затим, увидевши да је он и *духован*,[52] и да је *сјен добара која ће доћи*[53] и која су нама намењена, и да није само оно што је написано на површини плоча него и оно што је у њима, не узимај га по слову, *јер слово убија*,[54] већ се наслађуј његовим

---

43 ἄρρωστον ποιεῖς ἀντ᾽ εὐρώστου, уп. нап. 20.

44 „преображавањем ... изобразио ... преобразио" (μετάπλασιν ... διαπλασθείς ... μετέπλασας), в. нап. 7.

45 „уклањања семеника ... уклањања телесног здравља" (διδύμων ἐξαίρεσιν ... σαρκῶν ὑφαίρεσιν), в. нап. 7.

46 Уп. Мт 7:1–2.

47 ПрС 6:2.

48 Уп. Мт 24:28; Јован Златоусти, In Matthaeum homilia LXXVI (al. LXXVI) 3, PG 58, 697; Теофилакт Охридски, Enarratio in Evangelium S. Matthaei XXIV 26–28, PG 123, 413BC.

49 В. нап. 13.

50 Благодат (χάρις) Новога завета „опозвала" је (κατήργησεν) старојеврејско законодавство „довршивши" га (ἐπλήρωσεν) хришћанским законом љубави, који почива на разумевању дубљег смисла речи и добровољној приволи срца, а не на слепом покоравању пуком слову библијске заповести (уп. нап. 57). Евнух се – са дозом фине ироније, која му је својствена – најпре „захваљује" саговорнику зато што је овај показао довољно „широкогрудости" да му је запретио само старозаветном забраном којом се евнусима не допушта приступ у „сабор Господњи", дакле у јеврејску светињу (Мојсијеву скинију и потоњи Јерусалимски храм, уп. нап. 57 и 166) – док се он, евнух, побојао да ће му бити суђено према речи Новога завета (показаће се, ипак, да ни она старозаветна није увек тако искључива у својој осуди евнуштва, као што ће потврдити и примери који следе).

51 Рим 3:19. Реч је о Јеврејима, следбеницима Мојсијевог закона.

52 Рим 7:14 (οἴδαμεν γὰρ ὅτι ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν). Евнух, без сумње, алудира и на традиционалну пнеуматску методу библијске егзегезе.

53 Јев 10:1. Мојсијев закон је „сен", одн. најава Христовог закона благодати, који је, са своје стране, његово „довршење" (πλήρωμα). Уп. и Јев 8:1 и д.

54 2 Кор 3:6.

духом, јер *дух је оно што оживљава*,[55] умствено разумевајући оно што ти је послужено[56] на трпези законских хлебова,[57] и тумачећи утучена и ушкопљена достојно онога који је законе донео – јер он, који се гнуша евнуха код Мојсија, не би га, као што ти је познато, удостојио онолике почасти код Исаије.[58] И шта би, по теби, био Данило? Шта би била три отрока?[59] Шта Немија?[60] Шта, пре

[55] Јн 6:63.

[56] νοητῶς νοῶν τὰ παρατιθέμενά σοι. Алузија на ПрС 23:1: Ἐὰν καθίσῃς δειπνεῖν ἐπὶ τραπέζης δυνάστου, νοητῶς νόει τὰ παρατιθέμενά σοι („Кад сједеш да једеш с господином, пази добро што је пред тобом"). Теофилакт, међутим, свакако у првом реду има на уму Златоустово тумачење овог стиха: „Христос је уистину господар (δυνάστης), а његова трпеза и јестива – то су речи његовог наука и вечна добра која је приуготовио онима који га љубе. Сваки је хришћанин сео да обедује за његовом трпезом: онај пак који умствено разуме оно о чему је Исус делима и речима учио (ὁ οὖν νοητῶς νοῶν, ἅπερ ὁ Ἰησοῦς ἔργοις καὶ λόγοις ἐδίδαξεν) тај пружа руку своју, то јест почиње да делима показује да је следбеник Христов" (Fragmenta in Salomonis Proverbia, PG 64, 729B).

[57] ἐν τῇ τραπέζῃ τῶν ἄρτων τῶν νομικῶν. Чини се да овај понешто нејасни обрт представља резултат контаминације неколико библијских мотива. Сви они су, без сумње, концентрисани око слике старозаветне трпезе предложења (τράπεζα τῆς προθέσεως), једног од двају најважнијих делова „покућства" у Мојсијевој скинији, шатору од састанка. Детаљни опис ове трпезе, наведен у Изл 25:23–30, надовезује се на једнако детаљни опис ковчега завета, свештене „дарохранилнице" мојсијевских плоча закона (уп. Изл 25:16). Иако су ова два култна предмета одељена завесом, чиме је истакнута и њихова релативна хијерархија – трпеза се налазила испред завесе, у светињи (ἅγια), а ковчег иза ње, у светињи над светињама (ἅγια ἁγίων) – чини се да је Теофилактова реторска имагинација, подстакнута претходном сликом Христове трпезе (в. претх. нап.), такорећи *„пренела" плоче закона из ковчега на трпезу предложења*, учинивши их – у једној доиста смелој поетској метафори – „законима-хлебовима", одн. „законским хлебовима" (νομικοὶ ἄρτοι). Теофилакт је притом, без сумње, морао имати на уму пре свега библијску заповест: „И метаћеш на сто хљебове, да су постављени свагда преда мном" (καὶ ἐπιθήσεις ἐπὶ τὴν τράπεζαν ἄρτους ἐνωπίους ἐναντίον μου διαπαντός, Изл 25:30; уп. 40:23, Лев 24:5–9, Бро 4:7, 1 Цар 7:48). Ова старозаветна реч је, међутим, протумачена сасвим у духу Павлове interpretatio Christiana (која представља срж апостолове *Посланице Јеврејима* – основног теоријског упоришта у овом одељку *Одбране*). Према Павловом тумачењу, наиме, „прва скинија", тј. светиња са трпезом и жртвеним даровима („свијетњак и трпеза и постављени хљебови", λυχνία καὶ ἡ τράπεζα καὶ ἡ πρόθεσις τῶν ἄρτων, Јев 9:2), била би „прилика (παραβολή) за садашње вријеме, у које се приносе дари и жртве, *и не могу да се сврше по савјести онога који служи*" (Јев 9:9). „Овијем показиваше Дух свети да се *још није отворио пут светијех, докле прва скинија стоји*" (Јев 9:8). Тек ће Христова жртва омогућити да се отвори овај пут од прве скиније, светиње, ка другој, светињи над светињама (πεφανερῶσθαι τὴν τῶν ἁγίων ὁδόν), и да *закони из светиње над светињама стану уз бок хлебовима предложења на трпези светиње*, поставши, тако, и сами – „законски хлебови предложења". Тиме је, у духу павловске теологије, *избрисана старозаветна граница између жртвоприношења и послушности законима*: највише предложење Богу постаје вршење његових закона „по савести" (κατὰ συνείδησιν). – Чини се да је соломонско и Златоустово ἐπὶ τραπέζης ... νοητῶς νόει τὰ παρατιθέμενα (ПрС 23:1) послужило Теофилакту као текстуални „шлагворт" за асоцирање са мојсијевским ἐπιθήσεις ἐπὶ τὴν τράπεζαν ἄρτους (Изл 25:30) и павловским τράπεζα καὶ ἡ πρόθεσις τῶν ἄρτων (Јев 9:2) и његовим асоцијативним кругом.

[58] Евнух овде има на уму следеће место из *Књиге пророка Исаије* (56:3–5): „И нека не говори ушкопљеник: гле, ја сам сухо дрво. Јер овако вели Господ за ушкопљенике: који држе суботе моје и избирају што је мени угодно, и држе завјет мој, њима ћу дати у дому свом и међу зидовима својим мјесто и име боље него синова и кћери, име вјечно даћу свакоме њих, које се неће затрти."

[59] Данило и тројица његових другова, Ананија, Мисаило и Азарија, били су сматрани за евнухе – иако у Библији нема никаквих наговештаја о томе – без сумње зато што су по доласку на Навуходоносоров двор били поверени старешини дворских евнуха (Дан 1:3 и д.). Метафрастовско житије, међутим, више не доводи у питање њихово евнуштво: τούτους οὖν ἐκεῖνος (sc. Ναβουχοδονόσορ) ἐκτομίας ποιήσας (Vita sancti prophetae Danielis, PG 115, 372B); уп. и Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae, ed. *H. Delehaye*, Bruxellis 1902, 317.22–24 (=*Delehaye*, Synaxarium): Ἦν δὲ ἀνὴρ σώφρων (sc. Δανιήλ), ὥστε δοκεῖν τοὺς Ἰουδαίους εἶναι αὐτὸν σπάδοντα (што може бити само поређење).

[60] Податак о наводном евнуштву старозаветног Немије потекао је из текстуалне збрке: у стиху Нем 1:11, где приповедач каже за себе да је био „пехарник царев" (οἰνοχόος τῷ βασιλεῖ), у

свих њих, Авдемелех?[61] Да ли ћеш их одлучити од сабора Господњег – и како: њих, који нису ни јалови ни бесплодни у божаственим мислима и делима, него имају и потомство[62] и својту у Јерусалиму, па воља те да под њим разумеш овај земаљски, у коме им се многа чеда изродише из љубави према њима, или онај небески и сјајнији, у коме им се даде *мјесто боље него синова и кћери*,[63] у који не можеући нико ко је ускраћен за снагу семена Речи која је у нама,[64] којим смо од природе управљени на свако добро? Такво евнуштво треба да почитујемо и ја и ти, и сви који не желимо да будемо одлучени од *цркве првороднијех*.[65] А телесно[66] евнуштво, њега нек одбацују Јевреји, који добро своде на богато потомство.[67] Ето, тако ствари стоје; а ја држим да ћеш се и ти сложити са мном.

[*Апостолска и светоотачка правила*] А апостолске законе и правила светих отаца ценим и чествујем, и сматрам их *законима живота*,[68] али отворено изјављујем да ни њима не робујем. Кад је, дакле, реч о онима који су већ загазили у мужевно доба а подвргавају се сакаћењу, што без сумње чине они који се обезуђују, правила су назначила и откад је то опасно по живот, као и да су они који се прихватају тога убице самих себе.[69] Ако, дакле, сматраш да је и с нама тако, не штеди језик, него исте стреле одапињи и на нас и гађај право у нашу сакатост. Али ако ми немамо ништа с оваквим сакаћењем, онда и ти поткреши[70] тај погани језик којим нас клевећеш! Ако пак тврдиш да под сакаћењем треба разумети уклањање семеника и велиш да је то оно што правило овде кажњава, ја ћу ти и ту показати ко су управо они које ваља исправљати. Јер има их, дакако, има и таквих који се шкопе кад су већ зашли у младићко доба да би се завукли међу оне *женице које су натоварене гријесима*[71] и различитим пороцима,

неким рукописима стоји „евнух” (εὐνοῦχος τ. β.). Таква забуна је, разуме се, могла настати само у грчком рукописном предању (*Књига Немијина* је преведена на грчки средином 2. в. н. е.).

[61] Етиопљанин Авдемелех, „слуга царев” (што је дословни превод његовог имена – или, пре, титуле), био је дворанин последњег јудејског цара Седекије, у неким рукописима означен као „евнух у двору цареву” (Јр 38:7). Авдемелех је избавио пророка Јеремију из јаме у коју је овај био бачен по царевој заповести, због неповољног пророчанства о паду Јерусалима (Јр 38:7–13). Јеремија ће касније пренети Авдемелеху Божју поруку да ће му живот бити поштеђен приликом вавилонског освајања града (Јн 39:15–18).

[62] Управо: „семе” (σπέρμα ἔχοντες).

[63] В. нап. 58.

[64] Евнух алудира на јеванђеоску параболу о сејачу: „сјеме је ријеч Божија” (ὁ σπόρος ἐστὶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, Лк 8:11); уп. „сијач ријеч сије ... ријеч посијану у срцима њиховијем” (ὁ σπείρων τὸν λόγον σπείρει ... τὸν λόγον τὸν ἐσπαρμένον εἰς αὐτούς, Мк 4:14–15; уп. Мт 13:19, Лк 8:12).

[65] Јев 12:23.

[66] σωματικόν (sc. εὐνουχισμόν). Евнух, чини се, алудира на соматски смисао старозаветне заповести, као њен дословни, али не и суштински, пнеуматски садржај. Уп. нап. 52.

[67] Уп. Изл 23:26.

[68] Сир 17:11.

[69] Евнух има у виду апостолска правила 22 и 24, в. стр. 106 нап. 43..

[70] „сакаћењем ... поткреши” (ἀποκοπῆς ... περίκοπτε), в. нап. 7.

[71] 2 Тим 3:6. – πρὸς τὸ ὑποδύεσθαι γυναικάρια ... τὸν εὐνουχισμὸν ὑποδύονται, непреводива игра речима, в. нап. 7. – Уп. Кирил Александријски, Sermo steliteuticus adversus eunuchos, PG 77, 1108C.

рачунајући да ће их оне због тога примити у своје друштво и да ће, тако, будући да су се ушкопили у пуној снази (када је и опасност већа), безбедно удовољавати њиховој похоти[72] и – изврћући наопако Павлово законодавство – *имати жене као они који их немају*.[73] Ето зашто их је Слово назвало непријатељима Божје творевине – јер се удом не користе за оно[74] за шта је створен, нити им је полагање семена сврха општења – а и како би? – Та они су се ради тога и осакатили да би што боље угађали најраспуснијим женскама. Излажући се, опет, отвореној опасности по живот, они не могу умаћи оптужби за самоубиство.[75] Али ако се семеници одстране каквом дечаку или чак момчету кога су његови рођаци, руковођени љубављу према непорочности и чистоти, удостојили сваке пажње и помогли му у његовој одлуци[76] да постане евнух тиме што су га заштитили од сваке опасности – како ћеш показати да правило и на тако шта гледа с неодобравањем и огорченошћу?[77]

[*Историјско оправдање евнуштва*] Па нека је, напослетку, евнуштво и било напросто забрањено у она времена – прилике су наметале такву забрану: апостолима због проклетог Симона,[78] а потоњим оцима због тадашњих следбеника

72 В. стр. 100–101. Уп. такође нап. 143.

73 1 Кор 7:29. Смисао апостолових речи, који је овде цинично изокренут, састоји се у томе да свако треба да живи онако као што је „позван у Господу", и да „остане у ономе звању у коме је позван" (1 Кор 7:20.22): обрезан једнако као и необрезан, роб једнако као и слободњак, ожењен једнако као и неожењен – јер ће „и они који имају жене бити као они који немају" („Ко је неожењен брине се за Господње, како ће угодити Господу; а који је ожењен брине се за свјетско, како ће угодити жени", 1 Кор 7:32–33).

У сваком случају, представа о суштини полног односа, чак и за оне који овде пародирају библијску реч, остаје дубоко традиционална (и страна модерном „принципу задовољства"): жена се уистину „има" само у таквом односу чија је сврха прокреација – „полагање семена" је, дакле, суштина „имања" жене – у противном, жена се, и поред тога што је полни однос с њом можда остварен (према модерним представама), *у суштинском смислу* није „имала". У томе се, наравно, пре свега огледа дубока разлика између традиционалног и модерног разумевања суштине полног односа, а онда и онога што би управо значило његово „остварење", одн. „неостварење". Ако се та суштина састоји у репродукцији, онда би сваки однос који на овај или онај начин искључује репродукцију – изневеравао суштину полног односа као таквог, па би се такав полни однос морао сматрати у суштинском смислу неоствареним. Према традиционалном гледишту, дакле, било које „-лоштво", као и однос који би укључивао примену контрацепције, не би ни били сматрани полним односом у правом смислу – већ „блудом", као неком врстом неоствареног полног односа. „Пожуда постоји ради чедотворства и одржања живота, не зарад блуда, курвања и разврата – да би постао отац, а не блудник" (ἡ ἐπιθυμία εἰς παιδοποιίαν καὶ βίου σύστασιν, οὐ πρὸς μοιχείαν καὶ πορνείαν καὶ ἀσέλγειαν· ἵνα πατὴρ γένῃ οὐκ ἵνα μοιχός, Јован Златоусти, Commentarius in Epistolam ad Galatas V 3, PG 61, 669).

74 ... ὁ Λόγος ... οὐ καθ᾽ ὃν λόγον ..., непреводива игра речима, в. нап. 7.

75 На њих се односе 22. и 24. апостолско правило, в. стр. 106 нап. 43.

76 τῇ ἐκείνου προαιρέσει. Овде Теофилакт одлази корак даље од Аристотела, који деци („и животињама") одриче удео у προαίρεσις (τοῦ μὲν γὰρ ἑκουσίου καὶ παῖδες καὶ τἆλλα ζῷα κοινωνεῖ, προαιρέσεως δ᾽ οὔ, Eth. Nic. III 4, 1111b8–9). О појму προαίρεσις в. нап. 6, 188 и 190.

77 Алузија на 21. правило, в. стр. 105–106 нап. 42.

78 *Симон врачар* или *Симон Маī* (Σίμων ὁ μάγος, 1. в. н. е.), родом из Самарије, први јересијарх и „отац свих јеретика". Рано је прихватио хришћанско учење (крстио га је апостол Филип), али је дошао у сукоб са апостолом Петром (Дап 8:9–24), који га је, према популарној апокрифној легенди,

Маркиона[79] и Манеса,[80] чији је наук, како се чинило, налазио ослонац у уклањању семеника,[81] а многи су, можда, и прибегавали томе због њихова учења, због

разобличио при покушају летења (Actus Petri cum Simone 32, Acta apostolorum apocrypha I, edd. *P. A. Lipsius – M. Bonnet*, Lipsiae 1891, 83–85 [=Acta apostolorum apocrypha]). Према Св. Епифанију Кипарском, црквеном оцу из 4. в., Симон је родоначелник гностичке јереси. Епифаније даје и најисцрпнији приказ симонијанског учења (Panarion I 21, PG 41, 285B–295B; уп. и Јустин Мартир, Apologia prima pro Christianis 26, PG 6, 368A–369A; Иринеј Лионски, Contr. haeres. I 23, 2–4, PG 7, 671B–673A). У овом типичном протогностичком систему Бог је најпре зачео у себи првобитну Мисао (Ἔννοια), а она је, као женско начело, родила анђеле, који су се побунили против ње, створивши овај свет као њену тамницу и заточивши је у женском телу. Мисао је отад прошла кроз више реинкарнација, од којих су неке и богиња Атена, Јелена Тројанска и, најзад, истоимена проститутка из Тира у Феникији, Симонова пратиља и ученица. Тврдећи за себе да је Велика Сила Божја (δύναμις Θεοῦ μεγάλη), Симон је своју следбеницу Јелену називао Духом Светим (Πνεῦμα ἅγιον), објављујући да је сишао на овај свет да би је избавио као ону изгубљену овцу о којој говори Јеванђеље (Мт 12:11). Симон је установио и мистерије које је звао „мистеријама живота и најсавршеније гнозе", иако оне, према Епифанију, нису биле ништа друго до „мистерије срама и телесних излучевина" (Panar. I 21, 4, PG 41, 289CD). Нема сумње да су поменути ритуали на неки начин одражавали основну замисао гностицизма – идеју о заточењу духа у материји и потреби за његовим ослобађањем. Епифанију дугујемо и сазнања о сродној гностичкој секти барбелитâ, из 2–3. в. (Panar. I 26, PG 41, 329D–364B; женско начело Барбело је еквивалент симонијанске Мисли, уп. Panar. I 21, 2, PG 41, 288C). Барбелитски ритуал се заснивао на практиковању култних оргија у којима је средишње место заузимало намерно испуштање семена ван материце и спречавање зачећа у циљу ослобађања Духа – пнеумосперме заточене у материјалном телу. Јеретици би се затим причешћивали овом излучевином, али и менструалном крвљу, називајући их „телом и крвљу Христовом" (Panar. I 26, 4, PG 41, 337CD–340A). Сваки плод који би био несмотрено зачет у оваквом односу одстрањивали би насилним абортусом – и причешћивали се њиме (ако је веровати Епифанијевом сведочанству, Panar. I 26, 5, PG 41, 340B).

[79] *Маркион из Синопе* (Μαρκίων Σινώπης, c. 85 – c. 160), ранохришћански теолог, ученик симонијанца Кердона (Иринеј, Contr. haeres. I 27, 1, PG 7, 687B), један од најранијих јересијарха хришћанске цркве, познат по одлучном супротстављању традицији старозаветног јудаизма. Маркионитско учење, донекле подударно с гностичким дуализмом (у коме је старозаветни Бог изједначен с Демијургом, злим творцем материјалног света), показује изразиту одбојност према човековој телесној природи, одбацујући свако телесно задовољство, полни однос и брак. У својој готово патолошкој мржњи према рађању Маркион одлази тако далеко да женски репродуктивни орган назива „сливником тела" (corporis cloaca, Тертулијан, Adversus Marcionem IV 21, 11, PL 2, 412A), пуним „гнусних угрушака телесних сокова и крви" (humoris et sanguinis foeda coagula, Тертулијан, De carne Christi IV 5–6, PL 2, 758B).

[80] *Манес*, *Мани* или *Манихеј* (гр. Μάνης, Μανιχαῖος, c. 216–276), оснивач манихејства, позноантичке синкретистичке религије засноване на традицији гностичког дуализма, удруженог с елементима хришћанства, зороастризма и будизма. Манијева црква је била организована хијерархијски, по узору на хришћанску, и подељена у две групе следбеника: „изабране" (лат. electi), који су полагали строги манихејски завет, и „слушаоце" (лат. auditores), који се нису заветовали, иако су припадали заједници верних. Живот изабраних подразумевао је најстрожу аскезу: поред тога што им је било забрањено да располажу личном имовином и сопственим обиталиштем, изабрани су морали да се уздржавају од меса и вина и да живе у строгом целибату.

[81] Иако симонијанци, маркионити и манихејци деле заједничку одбојност према материјалном и телесном, па самим тим и према полности и браку (карактеристичну за готово све покрете дуалистичке оријентације), ипак се не може рећи да је евнуштво у правом смислу било типично за било које од њих. Кастрација је, како дознајемо од Св. Епифанија Кипарског, била уобичајена само у мало познатој секти *валентијанаца* (Οὐαλήσιοι, према извесном Валенту, који је иначе непознат, Panar. I 58, PG 41, 1010–1018; εἰσὶ δὲ πάντες ἀπόκοποι, ibid. 1012A). Иако су их сматрали гностицима у локалној средини (у области око Филаделфије, дан. Амана у Јордану), валентијанци, према Епифанију, нису били гностици у правом смислу (за разлику од *валентинијанаца*, Οὐαλεντῖνοι, са којима их не треба бркати – и који, уосталом, нису практиковали обредно шкопљење, уп. Panar. I 31, PG 41, 473–543). Као и руски *скопци* много векова касније, и валентијанци су, према Епифанијевом сведочењу, дословно тумачили и следили Христову заповест да треба *одсећи и бацити од себе уд који саблажњава* (Мт 18:8), кастрирајући притом не само оне које би претходно придобили за своју јерес

кога су ови несрећници осуђивали и брак учећи да је зло јер га је установио лукави.[82] Сада пак, кад не постоји ниједан од ранијих повода за такво становиште, не грешимо о закон ни ми који смо непорочни и благоверни у свом евнуштву, баш као што се ни ти са својим девствовањем не сврсташ у исти кош са онима који беже од брака као нечег огавног.[83] Ако ми, међутим, твој закон налаже да и не истражујем смисао закона, онда могу рећи да и ти кршиш законе реторике,[84] и то нападајући нас (не без углађености) сопственом реториком, па тако тучеш рођену матер, којој дугујеш и саму ову способност тучења: јер зацело ниси заборавио да се *реч* и *смисао* налазе међу питањима којима се бави политичко беседништво.[85] Само што ја не марим за њих: нек сами себе бране.[86]

него чак и случајне путнике-намернике. Иако би шкопљењу претходио строги вегетаријански пост, верницима је после кастрације била дозвољена неограничена употреба хране, будући да она више не би подстицала похоту у њиховим телима (Panar. I 58, 1, PG 41, 1012AB).

82 Теофилакт, без сумње, има на уму став Св. Јована Златоустог, који евнуштво доводи у непосредну везу с манихејством: „Где су пак они који се усуђују да се шкопе – и навлачећи на себе проклетство (sc. апостола Павла у Гал 5:12, прим. Д. Т.), и клевећући Божју творевину, и пристајући уз манихејце? Јер они говоре да је тело лукаво и створено од зле материје, а ови својим поступцима дају повода за ова погубна учења јер одсецају уд као непријатељски и лукав" (Ποῦ τοίνυν εἰσὶν οἱ τολμῶντες ἀποκόπτειν ἑαυτούς, καὶ τὴν ἀρὰν ἐπισπώμενοι, καὶ τὴν τοῦ Θεοῦ δημιουργίαν διαβάλλοντες, καὶ τοῖς Μανιχαίοις συμπράττοντες; Ἐκεῖνοι μὲν γάρ φασι τὸ σῶμα ἐπίβουλον εἶναι καὶ ὕλης τῆς πονηρᾶς· οὗτοι δὲ διὰ τῶν ἔργων τοῖς χαλεποῖς δόγμασι τούτοις διδόασιν ἀφορμήν· ὡς γὰρ ἐχθρὸν καὶ ἐπίβουλον ἀποκόπτουσι τὸ μέλος, Commentarius in Epistolam ad Galatas V 3, PG 61, 668; иста мисао у: In Matthaeum homilia XLII [al. XLIII] 3, PG 58, 599: ὅ γε τὸ μέλος ἐκτεμών ... καὶ τοῖς τοῦ Θεοῦ διαβάλλουσι τὴν δημιουργίαν δίδωσιν ἀφορμήν, καὶ τῶν Μανιχαίων ἀνοίγει τὰ στόματα).

Теофилакт је био савременик велике обнове манихејске јереси на просторима Балкана – штавише, у самом средишту његове архиепископије, Пелагонијској равници, која се обично сматра колевком балканског неоманихејства – богумилства (уп. *D. Obolensky*, The Bogomils: A Study in Balkan Neo-Manichaeism, Cambridge 1948, 196 n. 1; Теофилактове алузије на савремено богумилство су, зачудо, прилично ретке и неодређене, уп. *Gautier* II, 485, nos. 96.37–38 и 98.31 sq.). Други центар богумилског покрета био је у оно време сам Цариград, где је крајем прве деценије 12. века вођен велики процес против тамошњих јеретика, у који је био непосредно укључен и сам Алексије Комнин (прогон је кулминирао јавним спаљивањем богумилског вође Василија, Alex. 485.35 sqq.). – О богумилском односу према полности и рађању читамо код Зонаре: „Они који рађање сматрају за нешто нечисто даће повода сумњи да је реч о манихејцима или присталицама богумилске јереси. Јер и ови потоњи очевидно стоје на манихејском становишту када уводе два начела и тврде да је тело творевина лукавог" (Οἷς δὲ ἀκαθαρσία νενόμισται ἡ γονή, μανιχαΐζειν ὑπόληψιν δώσουσιν ἢ τῆς τῶν Βογομίλων μετέχειν αἱρέσεως. Ἐπεὶ καὶ οὗτοι κατά γε τὸ διττὰς εἰσάγειν ἀρχάς, καὶ τὸ σῶμα κτίσμα λέγειν τοῦ πονηροῦ, προδήλως μανιχαΐζουσι, Oratio ad eos qui naturalem seminis fluxum immunditiem existimant, *Rhalles–Potles* IV, 609). Уп. нап. 186.

83 Чини се да евнух алудира на 1 Тим 4:1–3, где се осуђује лицемерје оних „који забрањују женити се, и заповиједају уздржавати се од јела која Бог створи за јело са захвалношћу вјернима и онима који познаше истину".

84 „закон налаже ... смисао закона ... законе реторике" (νομοθετεῖς ... νόμου διάνοιαν... παρανομεῖς ... ῥητορικῆς νόμους), в. нап. 7. – Овде кроз евнухова уста проговара Теофилакт професор реторике.

85 Евнух алудира на поглавље Περὶ ῥητοῦ καὶ διανοίας („О речи и смислу") из чувеног реторског приручника *О постављању питања на судским расправама* (Περὶ στάσεων) античког ретора Хермогена из Тарса (Ἑρμογένης ὁ Ταρσεύς, 2. в. н. е.). Према Хермогену, повлачење дистинкције између речи и смисла има посебну важност при интерпретацији законских текстова, када се једна странка у судском спору, обично тужилац, позива на реч, а друга, бранилац, настоји да укаже на смисао законске одредбе (Hermogenis opera, ed. *H. Rabe*, Rhetores Graeci VI, Lipsiae 1913, 40.9–12).

86 Смисао реченице није довољно јасан. Евнух вероватно мисли на своје клеветнике: нека сами себе одбране од аргумената Хермогенове реторике? (уп. *Messis*, Théophylacte d'Achrida 47 n. 28).

[*Икономија и законодавство*] Запрепашћен сам, међутим, што хоћеш да сам и ја следбеник Јевреја, и да је уистину убог онај који верује да се *обогати у сваком разуму и премудрости Христовој*,[87] у коме је *све благо премудрости и разума сакривено*.[88] Но ја, знајући да је Црква прихватила многе икономије за које се чини да у понечему и одступају од онога што је прописано божанским законима, али које су учврстили и установили премудри домостројитељи Слова, не везујем се, дабоме, за пуку реч, већ крочим и преко ње крупним *кораком који Господ утврђује*,[89] као што је казано, и проничем у таму и смисао који се скрива у дубини, и отуда примам закон. Одговори ми, стога, ти, који нам такве законе прописујеш као с акропољских висина: како то да су оци на Четвртом сабору примили заклетву коју су им искамчиле мисирске владике,[90] иако је Господ забранио свако заклињање;[91] а да ти не набрајам грађанске законе, који нам, као што знаш, још чешће допуштају да полажемо заклетве – нама, који се дичимо Јеванђељем? Како то да строго осуђујемо жене које су починиле прељубу – будући да их отпуштамо – док мушкарцима не судимо тако, јер не раскидамо њихову брачну везу, иако се Господња забрана иступања из брака *осим за прељубу*[92] односи подједнако и на мушкарце и на жене, као што рече велики Василије?[93] Није ли јасно да су они који су увели ове друге заповести, вративши

---

87 1 Кор 1:5.

88 Кол 2:3.

89 Пс 37(36):23. – „крочим ... кораком" (διαβαίνω ... διαβήματι), в. нап. 7.

90 τὴν ἐξωμοσίαν ἐδέξαντο τοῖς Αἰγυπτίοις ἐπισκόποις ἐπικλασθεῖσαν. – На Четвртом васељенском сабору у Халкедону 451. године осуђени су несторијанство и монофизитизам, а дефинисан догмат о односу двеју Христових природа, божанске и људске (као „недељивих и несливених"). Монофизитско учење цариградског архимандрита Евтиха и александријског патријарха Диоскора проглашено је за јерес, а патријарх је у одсуству свргнут и отеран у прогонство по царевој заповести. Када је на четвртом саборском заседању требало да присутни оци ставе свој потпис на најважнији саборски документ, писмо папе Лава I (чувени Tomus secundus), у коме је било јасно формулисано правоверно учење о двема природама Христовим, тринаесторица египатских владика уздржали су се од потписа из страха од Диоскорове одмазде, правдајући се обичајима у Египатској цркви, који, наводно, нису допуштали тамошњим владикама самостално изјашњавање, без сагласности надређеног патријарха. И поред наваљивања и претњи саборске већине, египатске владике су, падајући на колена, уз много преклињања и убеђивања, успели да измоле за себе компромисно решење – обавезавши се заклетвом да неће напуштати Цариград све до избора новог александријског патријарха (Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, ed. *G. D. Mansi*, Florentiae et Venetiis 1759–1798, VII, coll. 49–62 [=*Mansi*, Amplissima collectio]). Одлука је дефинисана 30. правилом Четвртог васељенског сабора (*Rhalles–Potles* II, 288–289).

У свом коментару уз 30. правило Теодор Валсамон овако дефинише заклетву: „Заклетва (ἐξωμοσία) је заклињање у цара или у сопствено здравље; а зове се заклетва зато што се ова присега (ὅρκος), према законозналцима, не односи на пет присега које су одређене законом, већ стоји изван њих" (Ἐξωμοσία δέ ἐστι τὸ εἰς τὴν κεφαλὴν τοῦ βασιλέως ἢ εἰς τὴν οἰκείαν σωτηρίαν ὀμόσαι τινά· καλεῖσται δὲ ἐξωμοσία, ὅτι οὐκ ἀνάγεται ὁ ὅρκος οὗτος κατὰ τοὺς νομομαθεῖς εἰς τοὺς νενομισμένους πέντε ὅρκους, ἄλλ᾽ ἔξω τούτων ἐστί, *Rhalles–Potles* II, 290).

91 Уп. Мт 5:34–36 (Мт 5:33 упућује на трећу Божју заповест, Пост 20:7); Јак 5:12.

92 Мт 5:32; 19:9.

93 У 188. (= 1. канонском) писму Амфилохију (Amphilochio de canonibus I, 9, PG 32, 677B): „Господња забрана иступања из брака осим за прељубу односи се, по свом смислу, подједнако и

се њиховом правом значењу и поимајући у њима неки тајанственији смисао, чије разумевање нама није лако,[94] икономисали на тај начин чланове Цркве, а њихови следбеници разумели и прихватили такве икономије? Тако, дакле, ни ја не чиним ништа што би било за осуду када истражујем право значење речи и испитујем време када су закони донети, онако као што су ме научили.

[*Предање и евнуси*] Да ствари тако стоје, и да не грешимо у тумачењу закона него да смо одани истини, о томе сведочи и дуговеко предање у којем наилазимо на евнухе који су заузимали најугледније положаје у држави и Цркви. Опазили су, наиме, учитељи Новога завета, посвећеници и мистагози божанских тајни и истинске *владике душа*,[95] да су у оних древних мужева вера и снага која због ње и од ње долази били довољно велики да им омогуће потпуни надзор над чистотом, премда њихов телесни састав или устројство ионако нису имали неког утицаја на њих; док је код оних који су ближи свршетку века и изложенији стрелама које најављују Одступника – стрелама које овај урања у отров безверја – и слабост велика и надмоћна: зато они и нису кадри да одрже надзор над чистотом која је неопходна за жртвеник Божји[96] и причешћивање светим тајнама.[97] Отуда нису смањили ни број евнуха у Цркви, и то нарочито стога да би се избегла свака зла сврха, као што је већ речено, него су широм отворили капије евнуштву као нечему што је од велике и многоструке користи за светост. То је знак разборитости која се мудро прилагођава свакој прилици. Видим, наиме, и лекаре како данашњим болесницима дају лекове који се у много чему разликују од оних које су стари прописивали својим савременицима, а кад их упиташ за разлог промене, одговарају да он лежи у промени телесне издржљивости и

на мушкарце и на жене" (Ἡ δὲ τοῦ Κυρίου ἀπόφασις, κατὰ μὲν τὴν τῆς ἐννοίας ἀκολουθίαν, ἐξ ἴσου καὶ ἀνδράσι καὶ γυναιξὶν ἁρμόζει, περὶ τοῦ μὴ ἐξεῖναι γάμου ἐξίστασθαι, παρεκτὸς λόγου πορνείας).

Име Св. Василија Великог (Βασίλειος ὁ Μέγας) „онеобичено" је еквивалентним атрибутом који је, истина, правилан, али редак у оваквој вези: ὁ πολὺς Βασίλειος (уп. LSJ 1442, s.v. πολύς, 2b). Приметно је константно избегавање сваке обичности у фразирању – horror simplicitatis, типичан за високи стил византијске учене прозе (уп. нап. 161 и 182).

94 οὗ ὁ λόγος ἡμῖν οὐ ῥᾴδιος. Обрт је преузет из Василијевог 199. (= 2. канонског) писма Амфилохију (Amphilochio de canonibus II, 21, PG 32, 721B): „Тако ће жена прихватити мужа кад јој се врати из курвања, док ће муж отпустити из своје куће жену која се оскврнила. *Није лако разумети смисао тога*: али се такав обичај усталио" (Ὥστε ἡ μὲν γυνὴ ἀπὸ πορνείας ἐπανιόντα τὸν ἄνδρα αὐτῆς παραδέξεται, ὁ δὲ ἀνὴρ τὴν μιανθεῖσαν τῶν οἴκων ἑαυτοῦ ἀποπέμψει. Καὶ **τούτων δὲ ὁ λόγος οὐ ῥᾴδιος**· ἡ δὲ συνήθεια οὕτω κεκράτηκε).

95 1 Пет 2:25.

96 τῷ βήματι τοῦ Θεοῦ. Теофилакт често слободно модификује значење библијских навода, не мењајући речи, али придајући им донекле другачији смисао у измењеном контексту (уп. нап. 41, 48, 123, 131 и 185). У томе, без сумње, треба видети неку врсту безазленог маниристичког поигравања библијском ученошћу. У овом случају, идентични обрт из Рим 14:10, који Теофилакт има у виду, односи се заправо на Божји престо, одн. „судиште" пред које ће сви ступити на Судњи дан (за βῆμα као „олтар", одн. „црква" в. и *Gautier* I, 321.2).

97 τῷ μεταχειρισμῷ τῶν ἁγιασμάτων. ἁγιάσματα, „свете тајне": нпр. код Григорија Чудотворца, Epistola canonica 11, PG 10, 1048B; Василија Великог, Epistola 217, 56, PG 32, 797A; Григорија Ниског, Epistola canonica 1 et 2. 4, PG 45, 225CD, 229AB.

начина живота. Тако су и црквени лекари изменили своје поступке прилагодивши их измењеној издржљивости својих болесника. Јер да није тако, како то да ниједан архијереј није приметио толики преступ, као што би ти рекао, па још почињен усред Цркве? Јер, можда је и природно да цареви зажмуре на то, поготово што имају користи од тога да се умножава овај сој људи, који је одувек био наклоњен господару, као што му и име каже.[98] Међутим, нисмо склони да поверујемо да су архијереји баш сви одреда попили толико мандрагоре[99] да не би трезвена ума стали на пут таквом дрзновенију, показавши му чисто и неокаљано лице своје Цркве.

[*Јусӣинијаново законодавсӣво*] Па ипак је и цар Јустинијан, после ранијих царева који су забрањивали евнуштво, спречио овај обичај, као што ти рече,

---

[98] Евнух има на уму традиционалну етимологију, каква се нпр. среће и у једном савременом тексту, *Тактикону* Никона Црногорца (Νίκων ὁ Μαυρορείτης) с краја 11. века: Тактиконъ Никона Черногорца. Греческій текстъ по рукописи № 441 Синайскаго монастыря св. Екатерины, изд. *В. Н. Бенешевичъ*, Записки Ист.-Филол. Факультета Петроградскаго Университета, ч. CXXXIX, вып. 1. Петроградъ 1917, 99.32: εὐνοῦχον καλεῖσθαι ἀπὸ τοῦ εὐνοεῖν ἐτυμολογεῖται, „етимологија речи εὐνοῦχος изводи се од (глагола) εὐνοεῖν" (= „бити наклоњен"). Никон заправо само понавља дефиницију Св. Епифанија Кипарског (Panar. I 58, 4, PG 41, 1013D): Ὅθεν τάχα οἶμαι καὶ τὸ **εὐνοῦχον καλεῖσθαι ἀπὸ τοῦ εὐνοεῖν** δύνασθαι, ἀφαρουμένων τῶν μελῶν. Цар Лав VI Мудри, међутим, у својој 98. новели рачуна са другачијом етимологијом: τῆς εὐνῆς ἀνυπόπτους φύλακας εἶναι (sc. εὐνούχους) – τοῦτο γὰρ ἡ κλῆσις ἐγγυᾶται, „они (= евнуси) поуздани су чувари постеље – а за то јамчи и њихово име" (NL 325.25–327.1). Уп. *Ringrose*, Perfect Servant 16, 39. Лавова етимологија (εὐνοῦχος = ὁ τὴν εὐνὴν ἔχων, „чувар постеље") може се сматрати исправном и са становишта модерне науке (уп. *H. Frisk*, Griechisches etymologisches Wörterbuch, Heidelberg 1960, 589, s.v. εὐνή).

[99] τοσοῦτον πεπωκέναι τὸν μανδραγόραν. *Мандраīора* (Mandragora officinarum L.), биљка из породице помоћница (Solanaceae), чији је корен због својих лековитих, наркотичких и халуциногених својстава од давнине коришћен као афродизијак (уп. Пост 30:14–16, ПнП 7:13), наркотик, анестетик и лек. За магијски карактер биљке од значаја је и карактеристични антропоморфни изглед корена, код којег се понекад разликују „мушки" и „женски" примерци. Сок добијен од корена мандрагоре, помешан са вином (μανδραγορίτης οἶνος), служио је као лек против несанице (Теофраст, Hist. plant. IX 9, 1; Диоскурид, De mat. med. IV 75; Плиније, Nat. hist. XXV 149), а већ и само мирисање њених плодова имало је успављујуће дејство (Suid. s.v. μανδραγόρας· ὑπνωτικὸς καρπὸς ἢ λήθης ποιητικός).

Израз „попити мандрагору" рано је постао пословичан (и донекле сличан српском „јести бунике" – буника је, уз татулу и велебиље, још једна сродна биљка из исте породице); срећемо га већ код Платона, Resp. 488c, и Демостена, 10 (= Phil. IV), 6: μανδραγόραν πεπωκόσιν ... ἐοίκαμεν ἀνθρώποις. Демостен ће постати и својеврсни расадник ове фразе: тако се Климент Александријски, Protrep. X 103, p. 85.19, ed. Klotz; Либаније, Opera V, ed. *R. Foerster*, Lipsiae 1909, Declam. IV, p. 298.4; и Јулијан, Ep. 21 (Callixenae), 388c, p. 501.18–19, ed. Hertlein, сви ослањају на Демостена – на шта, пре свега, указује заједничка партиципска формула μανδραγόραν πεπωκώς (одн. ἐκπεπωκώς код Јулијана и у *Суди*, који га цитира s.v. μ.; уп. и Филона, De vit. cont. V 45: μανδραγόραν τὸν ἄκρατον πιόντες). Демостен би, према томе, био и Теофилактов непосредни или посредни извор. Уп. и Лукијана, Adversus indoctum 23: τοσοῦτον μανδραγόραν κατακεχύσθαι αὐτοῦ, ὡς ... μὴ εἰδέναι, чија композиција подсећа на Теофилактово: τοσοῦτον πεπωκέναι τὸν μανδραγόραν ... ὡς μὴ ... δεῖξαι.

Лукијан је извор и два учена израза који су се сачували у новогрчком: εκ μανδραγόρου καθεύδω „спавам (као омамљен) од мандрагоре" (према Demosthenis encomium 36: οἷον ἐκ μανδραγόρου καθεύδοντας), и υπό τον μανδραγόρα καθ., „исто" (према Timon 2: ὑπὸ μανδραγόρᾳ καθεύδεις), уп. *Babiniotis*, Λεξικό 1049, s.v. μ. Византијска димотика зна и за метонимијско ἡ μανδραγούρα, „врачара" (Ptochoprodromos I 211, в. *Kriaras*, Λεξικό 1985, 317, s.v. μ.), што, опет, асоцира на један од античких назива за мандрагору – Κιρκαία (Диоскурид, De mat. med. IV 75), одн. Circaeon (Плиније, Nat. hist. XXV 147).

законским путем.[100] Али ја не могу да се не насмејем закону овог честитог цара, коме није пошло за руком да Теодору упозори да не уздиже евнухе и не удостојава их највиших почасти: тешко, наиме, да је видео неке користи од својих упозорења, јер нити се царица обазирала на овог човека више неголи на роба, нити је он довољно поучио самог себе, да Нарзеса не усрећи до те мере.[101] Доносио је он, истина, законе против оних који се обезуђују, али – како се могла слушати њихова реч и у исти мах гледати како јој дела противрече? Или их је, према оној Анахарсидовој,[102] држао за *паукову мрежу* и сам их кидао налик на стршљена, разапињући их као замке за муве?[103] Но, пре ће бити да је и овај закон био само још један од марифетлука превејаног Трибонијана,[104] иако сам чуо

---

100 В. стр. 116–117.

101 *Нарзес* (Ναρσῆς, c. 478–574), византијски војсковођа јерменског порекла, један од најистакнутијих генерала у Јустинијановој војсци. Кастриран већ у младости (по некима, као жртва трговаца робљем), Нарзес се, под непознатим околностима – као купљени роб или ратни заробљеник – обрео у Цариграду, где ће му поћи за руком да ступи на двор и напредује до положаја сакеларија (sacellarius), управника царске ризнице, а потом и спатарија (spatharius), заповедника цареве телесне гарде. Због заслуга у гушењу побуне Ника (532) примљен је у сенаторски сталеж (као vir illustris) и уздигнут на положај главног коморника (praepositus sacri cubiculi), један од највиших на византијском двору, по традицији повераван евнусима (нека врста царевог личног саветника). Као један од највиших војсковођа у царству, Нарзес је посебно заслужан за успешно окончање готског рата (535–554) и повратак Италије под царску власт.

102 *Анахарсид* (Ἀνάχαρσις, прва пол. 6. в. пре н. е.), скитски мудрац пореклом са Кимеријског Босфора, рођен од оца варварског краља и мајке Гркиње. Путовао је у Грчку, где је упознао Солона у време када је овај био заузет законским реформама (c. 589). Својим оштрумним запажањима и бритким судом, неоптерећеним предрасудама и лажним обзирима, овај „племенити дивљак" убрзо је стекао наклоност Атињана, који ће га наградити почасним грађанством и правом да буде инициран у Елеусинске мистерије. Неки су Анахарсида убрајали у Седморицу мудраца, а сматран је и претечом киничких филозофа.

103 Плутарх, Solon 5, 2: „‚Таква слова (слова закона, прим. Д. Т.)', рече он (Анахарсид, прим. Д. Т.), ‚ни у чему се не разликују од паукове мреже; она ће, истина, као мрежа, задржати само слабе и мале који се ухвате, али моћни и богати раздераће их!'" (прев. М. Н. Ђурић). Исту слику Теофилакт користи и у једном писму упућеном Адријану Комнину, брату цара Алексија (*Gautier* II, no. 79.12–13), циљајући тамо на безочне убираче пореза.

104 *Трибонијан* (Τριβωνιανός, c. 485–542), најчувенији правник Јустинијанове ере, један од највећих правних стручњака старине, magister officiorum и quaestor sacri palatii (министар правде) на Јустинијановом двору. Цар му је поверио рад на кодификацији целокупне правне заоставштине класичног периода – монументални пројекат који ће Трибонијан, као глава десеточлане комисије, остварити у најкраћем року (528–534). Као четврти део овог *Корпуса грађанског права* (Corpus Iuris Civilis) – уз *Јустинијанов кодекс*, *Дигеста* и *Институције* – *Новеле* (лат. Novellae constitutiones, гр. Νεαραὶ διατάξεις), њих 168, обухватају „нове законе" из времена Јустинијанове владавине, састављене највећим делом на грчком језику. Чини се да је Трибонијанова смрт осујетила њихово званично издавање (уп. *Prinzing*, Das Bild 48).

Трибонијан је код Прокопија представљен као човек високе културе, али необично грамзив и подмитљив, што би (упркос познатој пишчевој пристрасности) могао бити и сасвим веродостојан податак, утолико пре што потиче из *Историје ратова*, а не из *Тајне историје*: „Трибонијан је био човек изузетног природног дара, који својим образовањем није заостајао ни за једним од својих савременика, али толико лаком на новац да је свагда био у стању да правду прода ради добити, па је законе – и то сваки боговетни дан – једне укидао, друге доносио, испоручујући их већ према потребама наручилаца. ... Био је углађен и, уопште узев, пријатан, па је захваљујући сјајном образовању умео да врло успешно гурне у засенак своје болесно среброљубље" (Procop. I, c. I, 24, p. 126; 25, p. 134). О Трибонијановом удворишту уп. ibid. III, c. XIII, 12, p. 86.

код неког од старих да је био донет због једне нарочите околности: много их је, наиме, у оно време умирало на једног ушкопљеног.[105] Али, погледај само колико је таква одлука бесмислена![106] Ако је шкопљење просто-напросто смртоносно, откуд, онда, толики евнуси који се тискају у твом двору, откуда Нарзес, војвода твоје војске, који *рашири међе*[107] ромејске? А ако опасност и није толика, зашто не забраниш и испијање лекова и сваку другу лекарску негу, ако већ некога могу довести у опасност? Или ми, дакле, покажи оне евнухе који нису ни од какве користи твом величанству, које је и донело такве законе, или, уколико не можеш да их покажеш – јер ниси толико вешт опсенар да би обмануо све оне који виде свиту моћних евнуха који ти стоје уз бок[108] – опозови своје законе, с којима први ти сам ратујеш. Јер неизоставно мораш изабрати једно од та два: или да укинеш евнуштво и да се евнусима не користиш ни за какву сврху, или да им повераваш највише службе и да евнуштво унапређујеш као нешто најкорисније.

[*Критика Јустинијановог законодавства*] Не можемо прихватити оно што би могао навести у своју одбрану: да је евнуштво грех за друге, док ти евнухе, кад их пронађеш, користиш за оно за шта ти се чине корисним; као и да изгледа да су сви ушкопљени због болести, што, дакако, не би било за осуду; најзад, ти ниси докон да испитујеш разлоге њиховог евнуштва. Али ми не прихватамо такво образложење: јер цар је дужан да не занемарује поданике који се лоше владају, а твоја је равнодушност према разлозима њиховог евнуштва толика да не би промакла ни Мелитиду, рекао бих, ни Коребу[109] – та ти збијаш

---

105 В. стр. 116.

106 Одавде до краја наредног одељка (311.8–313.22) евнух се обраћа замишљеном саговорнику, цару Јустинијану, у другом лицу једнине, фингирајући малу „судску расправу" са царем као „туженом страном". Овде професор реторике Теофилакт прибегава познатој фигури античког беседништва *апострофи* (ἀποστροφή, „одвраћање"), одн. *метабази* (ματάβασις, „прелаз"): њено порекло лежи управо у пракси атичког судског беседништва, где је апострофом означаван тренутак када се беседник *одвраћао* од судије да би непосредноословио оптуженог (уп. Квинтилијан, Instit. orat. IX 2, 38: aversus quoque a iudice sermo, qui dicitur apostrophe, mire movet, sive adversarios invadimus [...]; уп. ibid. IX 3, 25).

107 Изл 34:24.

108 πληθύν ... παραδυναστεύουσαν. Уп. нап. 19.

109 Антички писци помињу *Мелитида* (Μελιτίδης) и *Кореба* (Κόροιβος) као оличење глупости: првог нпр. Аристофан (Ran. 991), а обојицу у пару Пс.-Лукијан (Amores 53) и Елијан (Var. hist. XIII 15, p. 150.23, ed. Herscher), који би могли бити и Теофилактов непосредни извор. Мелитид и Кореб су ушли и у пословицу: Ἠλιθιώτερος Μελιτίδου (Κοροίβου ἠλ.), „Глупљи од Мелитида (Кореба)" (*Leutsch–Schneidewin* I, 251, 262; ibid. II, 483, 539). Према Евстатију Солунском (Hom. Od. 1669.50, ed. Stallbaum), Мелитид је (као и хомерски Маргит) умео да броји само до пет, није знао ко га је родио – отац или мајка, а плашио се и да дотакне невесту да га не би тужила ташти. О Коребу, опет, читамо (у белешци уз изреку) да је бројао таласе (и ова особина приписивана је Маргиту, уп. *Leutsch–Schneidewin* II, 517). Према познатијем предању, Кореб је био син фригијског краља Мигдона, који је стигао у Троју у јеку њеног освајања с намером да запроси руку Пријамове ћерке пророчице Касандре (оглушујући се о њене савете да то не чини); тамо га је убрзо затекла смрт од руке Неоптолема или Диомеда (Паусанија, X 27, 1), или Пенелеја (Вергилије, Aen. II 341 sq., 407, 424). Кореб је, дакле, стигао прекасно да би помогао Пријаму, а савете несуђене веренице није

лакрдију са законодавством и тражиш начина да нас обманеш! Да је твој декрет доиста забранио евнуштво, он би лекарима улио толики страх да би овај захват обављали само у присуству сведокâ. А ако тврдиш да је овде реч о странцима које ти набављају из варварских земаља,[110] онда, прво, ти показујеш да људи из твоје свите и они који управљају твојом државом и немају таквих;[111] друго – како би човек који има памети и мудро бира своје службенике тек тако олако поверавао варварима најодговорније службе, ту где погрешка не би *сшајала само једноī Каранина*,[112] него би упропастила највећа добра? Припази, дакле, коме повереваш благостање ромејског народа. Јер сва је прилика да свој двор нећеш предати у руке ни људима достојним, ни пријемчивим за било какву поуку, нити од природе обдареним слободним и независним расуђивањем. Тешка је то и претешка глупост, ако већ не верујеш ни речима трагичког песника: *Та роб је ништа сӣрам човека слободна*,[113] нити имаш слуха за лирску музу што пева да *Неће ни лисица риђа, ни лавови који ричу ћуд ӣроменити урођену*.[114] Тако декрети које си исковао у својој ковници, куцнути са свих страна, звече као безвредни бакрењаци: стога су и одбачени као трула обућа, јер се показало да су ништавни и сасвим неупотребљиви и у твојој држави и у Цркви Божјој.

[*Сшарије законодавсшво*] Ето, то је наше мишљење о новелама[115] овог честитог цара. А осврнем ли се и на оне старије законе, налазим да им је повод био овоземаљски и приземан, и да их није доносио нико други доли *кнезови вијека*

послушао: отуд изрека „Глупљи од Кореба" (Евстатије, Hom. Od. 1169.46, ed. Stallbaum). – Теофилакт се понекад служи и изреком о Маргиту (*Gautier* II, no. 61.17: οὐχ οὕτω Μαργίτης εἰμί).

110 О евнусима из Абазгије в. стр. 99 нап. 22.

111 πρῶτον μὲν οὐ τοιούτους **ἔχειν δεικνύει** τοὺς παρά σοι ... . Текст је донекле проблематичан (због медијалног и тематског δεικνύομαι, ретког у атичкој прози, коју Теофилакт, иначе, скрупулозно подражава). Можда би требало читати: οὐ τοιούτους **ἔχεις δεικνύειν** τ. π. σ. („*не можеш ӣоказаши* да су људи из твоје свите такви", тј. да је твоја свита састављена од варвара = чињеница је, напротив, да у твојој свити и међу онима који управљају твојим државним пословима – а међу њима је и велики број евнуха – нема ниједног варварина: неистина је, дакле, да су твоји дворски евнуси увезени из туђине – сви они су домаћег порекла, и теби је то добро познато).

Истина је, међутим, да су неки од Јустинијанових најближих сарадника били управо евнуси варварског порекла. Најпознатији је, свакако, Нарзес (в. нап. 101). Јустинијанов изасланик коме је цар поверио важну и одговорну државну мисију у земљу Абазгâ – везану управо за питање обустављања трговине тамошњим евнусима – био је и сам евнух који је својевремено набављен из Абазгије.

112 Ἐν Καρὶ τὸν κίνδυνον, „Ризиковати Каранина" (*Leutsch–Schneidewin* I, 70). У пратећем објашњењу (паремиографа Зенобија) читамо: „О онима који оне јефтине излажу опасности. Карани су, наиме, били први који су служили као најамничка војска. Други пословицу везују за оне презрене. Кажу, наиме, да су Карани били први људи који су одлазили у рат за надницу: они који би их најмили истурали би Каране испред себе да би ови гинули уместо њих. Отуда и пословица." Уп. Хомер, Il. IX 378; Архилох, frg. 216, ed. West; Еурипид, Cycl. 654; Платон, Lach. 187b, Euthyd. 285c; Цицерон, Pro Flacc. 65; Јулијан, Caes. 320d.

113 Еурипид, Orest. 1115.

114 Пиндар, Olymp. XI 19–21.

115 ἡ νεαρὰ νομοθεσία, уп. нап. 81.

овоīа.[116] Да би се, дакле, држава множила и узгајала себи војну силу, да би врстала мноштво оружаника и стројила *крвоӣилце*,[117] што подигоше табор далеко од закона *Христ̄овоī, који је мир наш*,[118] ови су цареви *лавовскоī срца*[119] забранили евнуштво. Да ово није само моје нагађање већ да сам ваљан тумач истине, о томе сведочи и један други закон, донет у Риму, који је све оне који би доспели за женидбу а не би се женили лишавао крупних повластица и користи, да би град, како тамо стоји, био многољудан.[120] Но треба ли човечним сматрати то што су ови бездетници кажњени само половично, док би потпуно нечовештво било тек њихово потпуно кажњавање?[121] Константин, зачетник сваког добра, кога отуда и зову великим, прогнао је овај обичај иза граница државе, а девичанство довео из заграничних области[122] и настанио га по градовима, њега које је презрено таворило изван државе све док је био на снази овај закон. И зато ми убудуће не спомињи ове телољубиве законе *īаш̄а́рā*,[123] који начело примају из подземља, већ знај да их је опозвао један строжи закон, којег је донео сам Константин[124] (да не би, помињући ми његове претходнике и узимајући веродостојност за браниоца, налазио изговор да ми противречиш), а посебно његов син Констанције и цареви после њега, све до наших дана, осим ако баш не желиш да ми наведеш Отпадника, чија је мржња према евнусима и за њих саме велика залога опште благонаклоности према њима: јер овај је презирао и Христа и евнухе, будући да су у великој мери доприносили ширењу хришћанства. Чувајмо се, дакле, да не прихватимо његове разлоге: иначе ћемо морати да прихватимо и оне којима је правдао своје прогоне мученикâ.

[*Правило Фот̄ијевоī сабора*] Кад не бих знао да свим оним правилима о која смо се, како велиш, огрешили ниси придодао и правило Фотијевог сабора, испричао бих ти и шта се све догодило оном приликом, а показао бих ти и мајку овог правила, наказну, ружну и одурна лика – љуту мржњу на великог и пречистог архијереја Божјег Игњатија и његове следбенике.[125] Али ти си на сваки

---

116 1 Кор 2:6.

117 Пс 26(25):9.

118 Еф 2:14. πόρρω σκηνοῦντας τῶν νόμων, чије је значење условљено војничком метафором („логорују"), подсећа на Платоново πόρρω ... ἐσκήνηται (sc. ἀδικία) τοῦ θανάσιμος εἶναι (Resp. 610e), где глагол има уобичајеније неутрално значење („станује, обитава").

119 Хомер, Il. VII 228; Od. IV 724, XI 267; Хесиод, Theog. 1007; Аристофан, Ran. 1041.

120 В. стр. 114.

121 Текст је на овом месту вероватно искварен (*Gautier* I, 314 n. 42).

122 „прогнао ... иза граница државе ... довео из заграничних области" (τῆς πολιτείας ὑπερόριον ἔθετο, κατάγων ἐκ τῆς ὑπερορίας), уп. нап. 7.

123 Ис 8:19 (τοὺς ἀπὸ τῆς γῆς φωνοῦντας, „оних који призивају душе умрлих, некроманата").

124 „Строжи закон" је онај којим је укинут Lex Papia Poppaea. Теофилактова реторика овде има за циљ да замагли чињеницу да је Константин у исти мах обновио и пооштрио старе законе који су се тицали евнуха, в. стр. 115.

125 Евнух, без сумње, има у виду 8. правило Прводругог цариградског сабора 861. године, једино које се односи на евнухе (*Mansi*, Amplissima collectio XVI, col. 541 = PG 137, 1045 =

начин добро поступио што ниси споменуо и ово правило; а ја, дакако, не само да не мислим да износим на јавност оне догађаје него бих од свег срца желео да их прогнају у земљу заборава, као белу губу[126] и срамно блаћење свекрасне[127] Невесте најљупкијег Женика.

[*Мане евнухâ*] Пошто си код евнухâ утврдио и многе страсти које потичу отуда што су сведени на женску природу, оклевам да одговорим на твој приговор јер и није вредан побијања. Одговорићу, ипак, теби за вољу, да не би помислио да је исправно то што износиш тако ништавне и произвољне оптужбе – јер чини се да код нас евнуха примећујеш и *т̄руње*, а превиђаш цела *брвна* која многи брадати носе у очима.[128] Јер у слабодушна евнуха, према твојим законима, и неваљалштина је мала и нејака, као што су и плодови испошћене земље слаби и кржљави; док је код оне друге врсте, која је снажнија, и неваљалштина снажна и несавладљива. Евнуси су гусари и разбојници, евнуси су сецикесе и лопови, евнуси су засели по државним службама као *лавови који ричу*[129] и све живо узбуњују својом риком, да би га прождрли чим га се дочепају. Ко су тврдице и саможивци? Да ли они који се брину о удовицама, подижу и васпитавају сирочад[130] и дарују им, и речју и делом, све своје човекољубље и љубав[131] – или

Rhalles–Potles II, 676–677). Ово правило, међутим – поред тога што готово од речи до речи понавља одредбе 22. и 24. апостолског правила (које ушкопљенику забрањују да обавља свештенички позив „јер је самоубица и непријатељ Божје творевине") – налаже само толико да свештеник за кога се докаже да је узео учешћа у шкопљењу буде рашчињен, а лаик одлучен од цркве (уп. нап. 14); притом је скоро дословно поновљена и одредба 1. правила Никејског сабора, који ослобађа кривице све оне који су ушкопљени, или су учествовали у нечијем шкопљењу, из здравствених разлога (уп. нап. 15). Јасно је, према томе, да би „правило Фотијевог сабора" тешко могло послужити као потврда да је његов творац био мотивисан неком посебном мржњом према евнусима (уп. и Фотије, Syntagma canonum I, XIV, PG 104, 501C–504B, одн. Nomocanon I, XIV, PG 104, 997A–1000B, *Rhalles–Potles* I, 53–55). Стога би и инсинуација да је 8. правило нарочито циљало на евнуштво патријарха Игњатија била неоснована и тенденциозна. Чињеница да је Игњатије био ἐκτομίας никад није навођена као мотив за његово свргавање. Уп. Никита Пафлагонац, Vita S. Ignatii archiepiscopi Constantinopolitani, PG 105, 517 sqq.

Игњатије није једини евнух међу цариградским патријарсима. То су извесно били и Никита (766–780), Стефан II (925–927), Полиевкт (956–970) и Евстратије Гарида (1081–1084), а вероватно и Македоније II (496–511), Герман I (715–730), Методије I (843–847), Теофилакт (933–956) и Константин Лихуд (1059–1064), в. *Tougher*, Eunuch 70–72.

126 λέπραν τηλαυγῆ, уп. Лев 13:2 и д.

127 ὅλη καλή, уп. Пнп 4:7.

128 Уп. Мт 7:3–4; Лк 6:41–42.

129 Пс 104(103):21.

130 Уп. Пс 146(145):9. Место би могло бити алузија на Јована Орфанотрофа (Ἰωάννης ὁ Ὀρφανοτρόφος, † 1043), моћног евнуха (παρακοιμώμενος) на дворовима неколицине византијских царева (*Ringrose*, Perfect Servant 191–193). Јован Орфанотроф се уздигао са положаја настојника Сиротишта Св. Павла у Цариграду, да би постао једна од најутицајнијих личности византијске државне и војне политике, никад не напуштајући своју првобитну титулу.

О сиротиштима у Византији в. *R. Guilland*, Étude sur l'histoire administrative de l'empire byzantin. L'orphanotrophe, REB 23 (1965) 205–221 (о Јовану Орфанотрофу 212).

131 Слободно адаптиране речи из 1 Кор 9:22: τοῖς πᾶσι γέγονα τὰ πάντα („свима сам био све").

они *који сшуйају на њиву сирочади*[132] и *удовицу и сироше убијају*?[133] Ко су они чија славољубивост, зловоља и завист на себи равне натапају градове и поља *крвљу рођака*[134] и саплеменика, они што изврћу сваки закон да би присвојили себи право да сами буду законодавци других? Све је то, дабоме, евнушко масло – имаш образа да одговориш! А да ти не набрајам сва она силовања девица, блудочинства са женама и друге покоре, чији починиоци имају толико мало стида какав би овде приличио, да их, штавише, убрајају међу своје победне трофеје!

[*Евнуси на двору*] Ако нас већ клевећеш као неваљалце, онда ни ово зло не погађа све међу нама. Но, ако ти баш и допустимо тако шта, дедер ми испитај оне најгоре неваљалце међу данашњим Јелинима и варварима – оне чије је неизмерно поквареңаштво проузроковало небројена зла[135] – и међу њима нећеш

---

132 ПрС 23:10.

133 Пс 94(93):6.

134 Софокле, Oed. Tyr. 1406.

135 Да ли би у Теофилактовим „Јелинима и варварима" требало видети нешто више од двеју „етничких" ознака – од којих би се прва односила на хеленофони свет, Византинце „у ужем смислу", а друга на „све остале" – народе изван грчког језика и културе? Говорећи о хришћанским поданицима византијског цара, Теофилакт, међутим, доследно користи традиционални назив „Ромеји" (Ῥωμαῖοι, нпр. *Gautier* I, 311.11, 313.12), док је термин „Јелини" (Ἕλληνες) већ једном употребио да би њиме означио *йаїанске Грке*, у карактеристичној опозицији према ромејским хришћанима (*Gautier* I, 299.19). Да ли би и горе наведени израз требало разумети у истом, негативно конотираном значењу – „пагани"? Ако је тако – ко би, онда, били ови „*данашњи* пагани"? И ко би, у таквом контексту, били „варвари"?

У Теофилактовим речима могла би се препознати алузија на једну од познатих идеолошких контроверзи с краја 11. века, у којој је Теофилакт, као њен савременик, морао узети активног учешћа: реч је о дуготрајној распри око неопаганских учења Пселовог следбеника Јована Итала (c. 1025 – после 1082), посебно заоштрену почетком владавине Алексија Комнина, када је кулминирала сазивањем помесног сабора у Цариграду 1082. године. Том приликом је бачена анатема на Италове (махом неоплатонистичке) доктрине, а сам филозоф приморан је да се одрекне својих ставова и повуче се у манастир. Синодик који је прочитан с амвона Св. Софије у Недељу православља 1082. године садржао је и једанаест поглавља у којима су анатемисани „они који у Православну и Католичанску цркву уводе безбожна учења Јелинâ о људским душама, небу, земљи и осталим творевинама" (Τοῖς εὐσεβεῖν μὲν ἐπαγγελλομένοις, τὰ τῶν Ἑλλήνων δὲ δυσσεβῆ δόγματα τῇ ὀρθοδόξῳ καὶ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ περί τε ψυχῶν ἀνθρωπίνων καὶ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἄλλων κτισμάτων ἀναιδῶς ἢ μᾶλλον ἀσεβῶς ἐπεισάγουσιν, ἀνάθεμα, Συνοδικὸν τῆς Ὀρθοδοξίας §46). Осуда се, у појединостима, односила на примену дијалектике у христолошкој науци, као и на учења о метемпсихози и вечности материје, критику чудâ, коришћење грчких филозофа у научне (а не само едукативне) сврхе, на веровање у платоновске идеје, одбацивање догме о васкрсењу тела, заступање става ex nihilo nihil итд. (уп. *L. Clucas*, The Trial of John Italos and the Crisis of Intellectual Values in Byzantium in the Eleventh Century, Miscellanea Byzantina Monacensia 26, München 1981, 55; *J. Gouillard*, Le procès officiel de Jean l'Italien. Les actes et leurs sous-entendus, TM 9 [1985] 133–174).

За Ану Комнину, наш најважнији извор за познавање ове јединствене филозофске личности (Alex. 161.35 sqq.), извесна неуглађеност, страствена неуравнотеженост и изразито полемичка нарав Јована Итала били би објашњиви управо његовим „варварским" (наиме италским) пореклом, на које се историчарка враћа више него једанпут (Alex. 162.68–163.69: ἐν ἀπαιδεύτῳ ἤθει καὶ βαρβαρικῷ; 163.70–71: θράσους ὢν μεστὸς καὶ ἀπονοίας βαρβαρικῆς; 167.93: ἤθους ἀπαιδεύτου καὶ βαρβαρικοῦ; 167.17: ἄτακτόν τι καὶ βαρβαρικόν; карактеристично је да у истом контексту израз „јелински" задржава своје традиционално византијско значење: „пагански", нпр. Alex. 162.67, посебно 166.84; уп. *G. Page*, Being Byzantine: Greek identity before the Ottomans, Cambridge 2008, 48–49,

видети ни једног јединог евнуха, и схватићеш шта је гуштер спрам гује. Ако ми, опет, као слику и прилику зла наводиш оне што бораве на двору, а међу њима оне који су одабрани да служе царицама, онда нећу оклевати да ти укажем и на оне царице које су пуне смерности, одане Слову[136] и руковођене њиме, као што је и већина оних којима је поверена ова дужност: када би сви из њихове свите били изображени по узору на своје господарице, живописали би их у слави иконе Божје и учинили би их самом сликом Слова и благопристојности,[137] што многи од њих зацело и јесу, као што сам чуо да се говори, а ја верујем у то. А ако теби нису познати, то и није ништа чудно: та ни Илија није знао за оних пет хиљада који остадоше поштеђени од Бога.[138]

[*Евнуси у Цркви*] Но ако би се и пристало на то да су сви од овога соја, како кажеш, искварени, чак ни тада твоја оптужба на наш рачун не би била сасвим

---

64). Сва је прилика да је тенденциозна представа о Италу као „Јелину *и варварину*" (што би у овом контексту – наизглед парадоксално – били готово *синоними*) формирана много раније, већ у јеку антииталовске агитације (додајмо да Псел међу својим бројним ученицима „варварског" порекла спомиње – разуме се, у вредносно неутралном смислу – и „Келте", што је, без сумње, алузија на Јована Итала, Ep. 207 [Ad patriarcham Michaelem Cerullarium], Μιχαὴλ Ψελλοῦ ἱστορικοὶ λόγοι, ἐπιστολαί, καὶ ἄλλα ἀνέκδοτα, ed. *K. N. Sathas*, Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη Ε΄, Paris 1876, 508). Тако би Теофилактови „данашњи Јелини и варвари" могли бити управо следбеници италовског неопаганизма, „варварске" (= „западњачке", „италске") јереси, још довољно утицајни на прелазу из 11. у 12. век. Јасно је да је и овај кратковеки предренесансни, као и потоњи ренесансни неопаганизам (у Византији и Италији 14. и 15. века) морао по својој „јелинској" суштини бити дубоко ненаклоњен неприродној пракси сакаћења људског тела (уп., међутим, *Messis*, Les eunuques 182, о нејасном изразу ἰταλικὴ κόρυζα, који би, по некима, могао да се односи управо на Јована Итала).

136 σεμνότητος ἐχομένας, Λόγου δὲ περιεχομένας, в. нап. 7.

137 ἀγάλματα Λόγου καὶ κοσμιότητος. – Као штићеник, интимус и присни кореспондент царице Марије Аланске (уп. *Gautier* II, nos. 4 и 107) и учитељ њеног сина Константина Дуке, коме ће посветити једно „кнежевско огледало" (Παιδεία βασιλικὴ πρὸς τὸν πορφυρογέννητον Κωνσταντῖνον, *Gautier* I, no. 4, 177–211), Теофилакт је, помињући на овом месту примере узорних царица, морао, без сумње, имати на уму и своју дугогодишњу патронесу из породице Дука (уп. и подужи λόγος βασιλικός посвећен Марији Аланској, уметнут у Παιδεία βασιλική, *Gautier* I, 184.21–193.4). Иста карактеристика могла би се, међутим, применити и на царицу Ирину, чије су главне преокупације биле „листање књига блажених мужева, разговори са собом, благодејанија и благодати према људима" (βίβλων τὲ ἀνελίξεις τῶν μακαρίων ἀνδρῶν καὶ τὸ πρὸς ἑαυτὴν ἐπιστρέφειν καὶ εὐποιίας καὶ χάριτας εἰς ἀνθρώπους, Alex. 364.81–83; о Ирининим теолошким предилекцијама в. Alex. 165.59 sqq.). Ипак, чини се да би се Теофилактова алузија пре свега могла односити на актуелну царицу мајку Ану Даласину, „праузрок благопристојности, блажени корен комнинског рода, преподобну матер" (εὐκοσμίας τὸ ἀρχικώτατον αἴτιον, τὴν μακαρίαν ῥίζαν ὑμῶν [sc. τῶν Κομνηνῶν], τὴν ὁσίαν μητέρα, *Gautier* I, no. 5, 237.20–21), како ће је аутор означити у једном дужем њој посвећеном одељку своје *Похвале Алексија Комнина* (ibid. 237.16–241.7). Даласина је своје монашке навике пренела на комнински двор, на коме је, према сведочењу савременика, владала готово манастирска атмосфера. Познат је и царичин необично благонаклон и покровитељски однос према евнусима, од којих је монах Јоаникије важио за особу од највишег поверења и неку врсту Аниног духовног саветника, а други, царичин штићеник монах Евстратије Гарида, постао, уз њено залагање, први патријарх комнинске ере (в. стр. 94 нап. 6). – *Messis*, Théophylacte d'Achrida 80, склон је да у „Царици" (Βασιλίς) која ће бити поменута на једном карактеристичном али недовољно јасном месту у наставку *Одбране* (327.8) препозна управо Ану Даласину (што је, међутим, мало вероватно, уп. нап. 176).

138 Број се заправо не подудара са библијским текстом, који говори о „седам тисућа, који ни један не савише кољена пред Валом" (1 Цар 19:18).

без потешкоћа. Прво, ови нису ништа гори од оних из другог табора; друго, шта су ови у поређењу с онима који немају никакве жеље за двором, онима који обитавају у садашњој мајци свих цркава, цариградској, онима што живе по разним манастирима, *ĭоѿово бесѿелесни и бескрвни*,[139] и онима по другим црквама, од којих су једни дика првосвештенства, а други свештенства? Но, *већина је лоша*,[140] и пословица тако вели (иако тиме клевећемо хришћанство, јер су за њега већина они који иду *широким ӣуѿем*).[141] Само што ће ти – ако размотриш мноштво евнуха и сагледаш колико је међу њима неваљалаца, а онда и све оне из сопственог табора, па и код њих испиташ то исто – неваљалство евнухâ, без сумње, упасти у очи услед бројчане сразмере. Али, да не би испало да тражим немогуће и бежим у неодређеност – испитај свештенике из једне или двеју цркава, пробране из оба табора, мог и твог, па ћеш дознати којих је више да живе онако као што доликује свештеничкој чистоти. Оптужио си и све појце без разлике да их је искварила позорница, као да ја нисам кадар да међу њима разлучим оне који више веселе Бога својим начином живота него песмољупце својим појањем. Но и поред тога допуштам да сви они подлежу твојој оптужби. Ипак, кад погледам ко су они које је позорница одабрала за своје настојнике, увиђам да се овај необични збор састоји од људи из твога племена, и зато пази да не *ĭрдимо блаĭо у соӣсѿвеној кући*.[142] Кажу и да су многи евнуси мекушци, а ја ћу додати да су, штавише, и развратници[143] и просто-напросто мужеложници!

---

139 ἀσάρκους μικροῦ καὶ ἀναίμονας, уп. Григорије Назијански, Or. IV (Contra Iulianum imperatorem), I 71, PG 35, 593A.

140 οἱ πλείους κακοί. Евнух, чини се, алудира на један стих Григорија Назијанског: Πλείους κακοὶ γὰρ εἰσὶν εἰς τὰ χρήματα, „Већина људи лоша је због новаца" (carm. 24, Πρὸς πολυόρκους διάλογος [*Дијалоĭ ӣроѿив оних који се чесѿо заклињу*], v. 119, PG 37, 798).

141 Мт 7:13.

142 Τὸν οἴκοι θησαυρὸν διαβάλλεις (*Leutsch–Schneidewin* II, 682). У коментару (Михаила Апостолија) читамо: „О онима који куде сопствено."

143 Чини се да иста мисао стоји и у позадини необичне инвективе уперене против неког развратног евнуха која је сачувана у невеликој песничкој заоставштини Теофилакта Охридског (carm. 13, *Gautier* I, 367–369). Наступајући са позиције која је наоко супротна оној из *Одбране*, песник уистину жигоше изопаченост појединаца – ретких „чудовишта" унутар евнушке популације, иначе „природно предодређене за чистоту". Наводимо ову кратку песму у целини:

Сѿихови ӣреблаженоĭ архиеӣискоӣа буĭарскоĭ кир Теофилакѿа, уӣућени једном евнуху, ӣод заĭлављем „О евнуху бих блудном рекô коју реч"

Чудовишта су, многи веле, евнуси,
јер природу човечју изокренуше;
међ евнусима ти си пак чудовиште,
јер с тобом нестаде чистоте сваки траг,
то природно преимућство рода евнушког:
јер блудник ти си, блудницама дружбеник,
а девицама погубни саблазнитељ,
кô јарац похотни, на срамни готов чин,
кô Пријап, увек оран за соитије,
ил' Пан, тај пород родитеља безбројних,

Али, шта је Димасово неваљалство у сравњењу с Луком – онога ко је напустио Павла према ономе ко је остао с њим?[144] Шта је Фигелово и Ермогеново према Силвану и Тимотију?[145] Шта Јудино према Јовану и осталима, који туговаху и плакаху за учитељем? А навешћу и нешто још прикладније. Ни поганштина Исавова не постиде Јакова,[146] ни Јосифа крвосмешеније Рувимово,[147] иако се родише од истога семена.

Још нешто имам на уму, а рекао бих да није неисправно. Ако си ти све евнухе одреда узео на свој погани[148] језик само зато што си опазио неколицину развратника, онда бих ја с много више права могао да узвеличам евнуштво због његових *судова* непорочности,[149] а особито стога што те побеђујем и њиховим

што Јеку гнусном љубављу прогањаше.
Да мане набрајам ти, нисам докон баш,
а лаж би промакла док зборим истину.

144 *Димас* (Δημᾶς), заједно са јеванђелистом Луком и осталим апостолима, помиње се у Павловим посланицама као помагач (Флм 1:23), који је, чини се, био заједно с учитељем у време његовог првог сужањства у Риму (Кол 4:14). Касније га напушта и одлази у Солун („омиљевши му садашњи свијет", 2 Тим 4:10), где ће, према предању, наставити да служи паганским идолима. У хришћанској традицији рано се усталила слика о Димасу као дволичном завидљивцу – као такав јавља се у друштву с Ермогеном (в. след. нап.) већ у апокрифним *Делима Павла и Текле* (пре 190).

145 У 2 Тим 1:15 Павле помиње *Фиīела* (Φύγελλος) и *Ермоīена* (Ἑρμογένης) међу малоазијским хришћанима који су се одвратили од њега. Судећи према апостоловим речима (2 Тим 1:13–14), апостасија се могла састојати у напуштању изворног хришћанског учења. Међутим, ако бисмо ову двојицу сместили у контекст Павловог другог римског сужањства, њихово одвраћање би могло да значи и сасвим конкретно ускраћивање сведочења пред римским судом, свакако из страха да их не би задесила иста судбина („У први мој одговор нико не оста са мном, него ме сви оставише", 2 Тим 4:16). Неки, опет, сматрају да би Павлове речи о завидљивој сабраћи која „уз пркос Христа објављују нечисто" – тј. намерно застрањују у својим проповедима да би напакостили засужњеном учитељу (Фил 1:15–16) – могле да се односе управо на Фигела и Ермогена, као вође једне такве одметничке секте (потоња традиција прогласиће их следбеницима Симона Мага, в. нап. 78). У *Делима Павла и Текле* (Acta Pauli et Theclae I 1, Acta apostolorum apocrypha 235.3–4) Димас и Ермоген су представљени као Павлови завидљиви и лицемерни пратиоци (ὑποκρίσεως γέμοντες), од почетка спремни да учитеља поткажу римским властима.

Силван или *Сила* (Σιλουανός, Σιλᾶς, први пут споменут у Дап 15:22, а у 1 Пет 5:12 назван „вјерним братом") и *Тимоīије* (Τιμόθεος, адресат 1 и 2 Тим и коаутор 2 Кор, Фил, Кол, 1 и 2 Сол и Флм) били су одани сапутници и сарадници апостола Павла (сва тројица се наводе као коаутори 1 и 2 Сол). Из 2 Кор 1:19 дознајемо да су проповедали цркви у Коринту, док Дап 17 и 18 приповедају о невољама које су их пратиле после Павловог сукоба с ортодоксним Јеврејима солунске општине.

146 οὐδὲ τὸν Ἰακὼβ ἡ βεβηλότης τοῦ Ἠσαῦ ᾔσχυνεν, уп. Јев 12:16: μή τις πόρνος ἢ βέβηλος ὡς Ἠσαῦ („Да не буде ко курвар или опогањен, као Исав"). *Исав* је продао своје првенаштво брату *Јакову* за један оброк од „хљеба и скуханога лећа" (Пост 25:29–34). Чини се, међутим, да Теофилакт пре алудира на Исавову одлуку да се ожени кћерима хананејским, противно вољи свога оца Исака, којој се Јаков покорио (уп. Пост 26:34, 28:8–9). „И оне задаваху много јада Исаку и Ревеци" (Пост 26:35).

147 *Рувим*, први и најстарији син Јакова и Лије, *Јосифов* полубрат, спавао је са Валом, иночом свога оца (Пост 35:22). Будући да се то сматрало инцестом, Јаков га је на самрти лишио првенаштва, предавши га Јосифу („нећеш бити први; јер си стао на постељу оца својега и оскврнио је легав на њу", Пост 49:4).

148 ὑβρίστριαν, уп. Јр 50:31.

149 1 Сол 4:4.

бројем. Ти ћеш се, доиста, жестоко сукобити с Божјим судом допуштајући себи да осуђујеш евнуштво ради десетак развратника или блудочинаца, док нама не дајеш да поништимо твоју пресуду ради хиљада оних који су непорочни и љубе непорочност,[150] те да језик Момов[151] уперимо само на грешнике нека их, по обичају своме, подбада, а не да га потежемо и на оне незазорне да и њих жаца: јер *која душа зīријеши*, казано је, *она ће умријеūи*.[152] Али ја се не освrћем на твоје увреде, чак и да је више оних које си наружио: јер ни они који начинише теле не беху на срамоту Левитима који су стајали пред Господом,[153] као што ни хиљаде других викача не посрамише Халева и Исуса [Навина], него се једни показаше што су и били, слуге Божје, а који обожаваху теле казнише се: и једнима *ūјелеса мрūва ūоūадаше у ūусūињи*,[154] а Халев пак и Исус стигоше живи и здрави у обећану земљу и избавише један нови и благоразумни народ.[155]

[*Евнуси и свешūена музика*] А ако евнуси и по црквама извијају мелодије разблудних песама – шта има прекорно у томе, ако су оне освештане богоугодним садржајем?[156] Одговори ми – кад је већ Дух поучио Давида у овој вештини која, лечећи нашу гадљивост према добром, напевима заслађује божаствене садржаје, онако као што лек испијамо заједно с медом да не бисмо осетили његову опорост или, чак, горчину. Није ли и Јефрем из Озроене[157] (а чини ми се да је

---

150 „непорочни и љубе непорочност" (ἁγνοὺς καὶ φιλάγνους), в. нап. 7. – Алузија на Аврамово заузимање за Содом и обећање Господа да неће уништити град ако се у њему нађе бар десет праведника (Пост 18:32).

151 *Мом* (Μῶμος), у грчкој митологији син Ноћи (Хесиод, Theog. 214), персонификација поруге и подсмеха који се не либи да и саме богове узме на језик, због чега су га они прогнали са Олимпа. У ликовној уметности обично је представљан у тренутку док скида маску с лица.

152 Јез 18:20.

153 Уп. Изл 32:4.

154 Бро 14:29.32.33.

155 Уп. Бро 14:30.38, 26:65; ИНав 14:6. – διασῴζονται καὶ διασῴζουσι, в. нап. 7.

156 У типику евнушког Манастира Христа Премилостивог, задужбини Михаила Аталијата, црквено појање је заузимало значајно место: „Пошто веома држим до благочестија, постарао сам се да поставим химнопојце (ὑμνοπόλοι) у божаственом храму Премилостивог ... и одредио сам им средства за живот, да би усрдно бдели над црквеним славословијем и службом Божјом" (Ἐπεὶ δὲ τῆς εὐσεβείας λόγος ἡμῖν οὐ βραχύς, διὰ φροντίδος ἐποιησάμεθα ὑμνοπόλους ἐπιστῆσαι τῷ θείῳ τοῦ Πανοικτίρμονος ναῷ ... καὶ τάξας αὐτοῖς τὰ πρὸς τὸ ζῆν ἐπιτήδεια, ἐφ᾽ ᾧπερ ἐπιμελῶς ἐπαγρυπνεῖν τῇ τῆς ἐκκλησίας δοξολογίᾳ καὶ λειτουργίᾳ, *Gautier*, Diataxis 37.331–332, 337–339). Према богослужбеном типику који је редиговао сам Аталијат, братство састављено од петорице монаха било је задужено да поје дневне и ноћне службе и помене за ктитора, његову породицу и благоверне цареве (Τὰς δὲ δοξολογίας πάσας, τάς τε νυκτερινὰς καὶ ἡμερινάς, θέλω γίνεσθαι κατὰ τὸ τυπικόν μου, ὅπερ ἰδίως συνεγραψάμην, ibid. 67.815–816). У инвентару манастирске библиотеке наведена су и два кондакара, алилуари и прокимени, који сведоче о пракси мелизматског певања какво су могли да изводе само добро увежбани појци (ibid. 97.1287–1288, 125.1745). Уп. *Moran*, Byzantine castrati 105–106.

157 *Јефрем из Озроене* или *Јефрем Сирин* (сир. Mār Aprêm Sûryāyâ, гр. Ἐφραὶμ ὁ Σῦρος, с. 306–373), сиријски ђакон, хришћански теолог и химнограф, један од великих црквених отаца 4. века (године 363, бежећи пред Персијанцима, прешао је из родног Нисибиса у Едесу, престоницу римске провинције Озроене, где ће провести остатак живота). Јефрем је писао на сиријском језику, али је већ за живота превођен на грчки. Најважнији део његовог стваралаштва заузима

управо Игњатије Богоносац примио заповест да уведе антифоно појање у Антиохији, пошто је чуо ангеле како поју на тај начин),[158] није ли, велим, овај Јефрем – видевши како Хармоније, син Вардисанов, саставља милогласне мелодије и њима заслађује сопствено безбожништво, намамљујући, тако, много народа[159] – није ли он своје песме благочестивог садржаја усагласио са Хармонијевим напевима и послужио их сиријским црквама као укусно зачињену ђаконију?[160] Па и сам Јован Златоусти,[161] видевши како аријанци запоседају Цариград својим напевима, зачини сопствене мелодије благогласношћу.[162] А беше ли ко строжи

црквена поезија: строфичке *мадраше* (madrāšê), химне или оде које су изводили женски хорови (испред сваке мадраше налазио се њен ритмичко-мелодијски узор, *кала* [qālâ], који се затим понављао у свим строфама), и *мемре* (mêmrê), песничке проповеди у седмерачким дистисима. Задржавајући метричке обрасце и популарне напеве старијег јеретичког песника Вардисана, сиријског гностика из 2–3. века, Јефрем је њихов садржај замењивао (на принципу контрафактуре) сопственим теолошком поезијом, чврсто утемељеном у никејској ортодоксији (в. нап. 159 и 160).

158 Легендарни податак о почецима антифоног појања – наизменичног (респонзоријалног) појања двају хорова – преузет је од црквеног историчара Сократа Схоластика (Hist. eccl. VI 8, PG 67, 689C–692A): „А треба рећи и одакле је настао обичај антифоног појања у цркви. Игњатије, владика Антиохије у Сирији, трећи после апостола Петра, који је друговао и са самим апостолима, имао је виђење у којем су му се указали ангели како прослављају Пресвету Тројицу антифоним химнама, па је тај начин певања који је угледао у виђењу предао Антиохијској цркви. Одатле се ово предање проширило и на све остале цркве."

159 Теофилакт је овај податак преузео од црквеног историчара Созомена (Hist. eccl. III 16, PG 67, 1089AB): „Није ми непознато да је код Озроењана и раније било врло учених људи, као што је, примера ради, Вардисан, који је основао јерес која се назива по њему, и Хармоније, Вардисанов син. За овога кажу да је био добро упућен у јелинске науке и да је први подвргао свој матерњи језик мерама и музичким обрасцима, и предао га хоровима – онако као што Сиријци и данас често поју, не служећи се Хармонијевим стиховима, него његовим напевима. Пошто му, наиме, није била сасвим страна очева јерес, као ни оно што јелински философи говоре о души, о постајању и пропадању тела и поновном рађању, он је у сопствене лирске саставе придодао и нека од ових схватања."

Вардисан или *Бардаисан* (сир. Bardaiṣān, гр. Βαρδησάνης, 154–222) створио је неку врсту синтезе хришћанства и извесних мистичких учења, донекле сличну савременом оригенизму. Као гностик, морао је порицати васкрсење тела. На основу онога што је могуће закључити из неодређених навода које налазимо у Јефремовој поезији, Вардисан је, чини се, постанак света тумачио као процес еманација из врховног божанства, које је звао Оцем Живих. Уп. Евсевије, Hist. eccl. IV 30, PG 20, 401B–404A.

160 Уп. Созомен (Hist. eccl. III 16, PG 67, 1089B): „Јефрем пак видевши да су Сиријци очарани лепотом речи и складношћу мелодије, и да се мало-помало навикавају и да мисле на Хармонијев начин, потруди се, иако сам није имао јелинско образовање, да овлада Хармонијевим мерама, и тако према напевима његових песама срочи друге саставе, који су били сагласни са учењима Цркве, и преточи их у божанске химне и похвале бестрасних мужева. Од то доба Сиријци поју Јефремове химне према напевима Хармонијевих песама." – Уп. и сажетији приказ код Теодорита (Hist. eccl. IV 26, PG 82, 1189CD).

161 Златоустово име (Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος) наведено је у облику традиционалне перифразе ὁ χρυσοῦς τὴν γλῶτταν Ἰωάννης. (уп. 93 и 182).

162 Догађаји које Теофилакт овде има у виду доиста су имали карактер својеврсне опсаде и правог ратног сукоба, који ће однети чак неколико живота. Описани су код Сократа (Hist. eccl. VI 8, PG 67, 688C–692A) и Созомена (Hist. eccl. VIII 8, PG 67, 1536B–1537B). Аријанци, који су били утаборени изван градских бедема, имали су обичај да суботом и недељом залазе међу градски живаљ, где би својим јеретичким химнама – песваним на антифони начин – дрско изазивали „хомоусијанце", своје теолошке противнике. У жељи да им се супротстави равном мером, Јован Златоусти уведе сличне, али раскошније и многољудније ноћне процесије састављене од правоверних, чије су

од Јована? Али он је знао *оноīа који ће даīи īврђу ријеч својим на суду*,[163] Давида, кога Дух прослави. Па и сви други древни напеви који се изводе по црквама – има ли те сласти коју они не превасходе, а особито ако се поју складно и умешно? И зато, или и њих отпиши, или и ове[164] упиши[165] у свете књиге: *И шаīор украси блаīо мисирско, шīо Божје йосīа, а беше демонско*.[166] Но ако баш

химне – певане на исти начин као и аријанске – носиле, дакако, супротну теолошку поруку. Занимљиво је да се у улози хоровође правоверних јавља главни царичин евнух Брисон (Βρίσων) – коме ће бити суђено да први настрада у нередима који су потом уследили (погођен је каменом у чело, а било је и мртвих на обе стране, што ће цару послужити као повод да убудуће забрани окупљања аријанаца). – У личности дворског „концертмајстора" Брисона, присног пријатеља и сарадника Св. Јована Златоустог (коме ће, између осталог, бити поверен и задатак да светитеља врати из његовог првог прогонства, Сократ, Hist. eccl. VI 16, PG 67, 712C–713A; Созомен, Hist. eccl. VIII 18, PG 67, 1564A), адресата топлих и емотивних посланица из Златоустовог другог егзила (Epp. 190, 234, PG 52, 718, 739), неки су склони да препознају и *најважнију* фигуру у развоју рановизантијске музике. В. *Moran*, Byzantine castrati 100–101.

Зачетник аријанског појања био је сам славни јересијарх Арије (Ἄρειος, 256–336), који је, налик на Вардисана и Манија, рано уочио важност песничке речи и музике за ширење и популаризацију идеолошких садржаја. Аутор изгубљене *Талије* (која је у стилу менипске сатире комбиновала стих и прозу), Арије се није устручавао да саставља и песмице за морнаре, раднике у млину и путнике (ᾄσματά τε ναυτικὰ καὶ ἐπιμύλια καὶ ὁδοιπορικά), како би њиховим пријатним и лако упамтљивим мелодијама придобијао припрости свет за своју јерес (Филосторгије, Hist. eccl. II 2, PG 65, 465C).

163 Пс 112(111):5.

164 Напеве евнухâ.

165 „отпиши ... упиши" (διάγραψον ... ἐναπόγραψον), в. нап. 7.

166 Καὶ τὴν σκηνὴν δὲ πλοῦτος κατεκόσμει Αἰγύπτιος, ὁ τῶν δαιμόνων Θεοῦ γενόμενος. – Део (можда почетак) неке непознате химне. *Gautier* I, 324 преводи: La scène était ornée d'une richesse égyptienne qui appartenait aux démons de Dieu, што је бесмислено и лишено везе с претходним текстом – мада би се као такво можда могло оправдати чињеницом да је реч о фрагменту чији је контекст изгубљен. Међутим, фрагмент заправо није без контекста – његов контекст је основна мисао коју Теофилактов евнух развија у овом одељку *Одбране*: да оно свештено не мора искључивати љупкост (било као безазлени украс – или, штавише, као корисни „мамац"). Полазећи од ове оквирне мисли, сматрали смо да би критичну реч σκηνή требало превести у њеном старијем и основном значењу, које је у исти мах и библијско par excellence – дакле као „шатор" (библијске и пустиножитељне конотације чине *йримарни* садржај појма σκηνή у његовој нормалној византијској употреби, в. *Sophocles*, Greek Lexicon 993, s.v. σ., 1; *G. W. H. Lampe*, A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1961, 1236–1237, s.v. σ., A; за озлоглашени појам „сцене" сам Теофилакт по правилу користи „паганску" реч θυμέλη, која се јавља у четири наврата у тексту *Одбране*, *Gautier* I, 295.6.11, 321.5.8, уп. нап. 22–24). Овакво значење нас, пре свега, одмах преноси у познати старозаветни контекст мојсијевског шатора од састанка/сведочанства (σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου, Изл 26; код Вука „скинија", нпр. у Јев 8:2, 9:2, према цсл. скинія свидѣнія; иако Вук зна и за „чадор свједочанства", Дап 7:44). То је шатор који има на уму и сам Теофилакт у carm. 11: Σκηνῆς Ἀαρὼν τῆς πάλαι προεστάτει (*Gautier* I, 367 v. 1).

Ако је, дакле, сам Господ могао захтевати да његова светиња буде украшена порфиром, сребром и златом – зашто би похвале које му поју његови верни требало да буду лишене сваког украса? Бог је притом морао имати на уму заправо један сасвим одређени накит: онај који су Јевреји узели од Египћана после покоља мисирских првенаца (Изл 12:35–36, уп. 3:22, 11:2, Пс. 105[104]:37), драгоцености које су испрва красиле њихове незнабожачке власнике, „демоне" (уп. Ориген, In Numeros homilia III 4, PG 12, 597D–598A, где су мисирски првенци означени као primi inter daemonas, principatus et potestates daemonum). Тако долазимо и до поенте евнухове „парадоксалне" опозиције, истакнуте у претходној реченици: или ћеш прогнати из цркве свако појање без изузетка, па тако и њено „древно појање" (будући да је појање *као īакво* „украс"), или ћеш и евнушко „цвркутање" придружити библијској псалмодији. *Али чак ни шаīор од сасīанка не беше лишен украса*

и допустимо да их ваља изгнати из цркве, тада оно што изгонимо нису изуми евнухâ, него, да тако кажем, твојих саплеменика, који им ове напеве предадоше да их они украсе благогласијем.

[*Став црквених отаца*] Многи нас псују и веле да смо им баксузно знамење.[167] Али будале и ништарије говоре исто то и за калуђере, јер *слично се сличном радује*.[168] Но ако су неки од отаца и узели на језик евнухе који су у њихово време спроводили тиранску власт, исти су ови оци још више и беспоштедније жигосали остале владаре свога доба. Из каквог су племена били јересијарси, на чији су рачун оци изрекли такве оптужбе какве се не могу ни упоредити са оптужбама на рачун евнухâ? Нити ћемо, дакле, данашње брадате владаре кривити због негдашњих безбожних владара и јеретичких вођа, него ћемо о свачијој кривици судити понаособ; нити ћемо данашње евнухе звати поквареним због оних који су некада подржавали аријанце. Најзад, зашто да околишам кад могу правим путем? Што да обилазим кад могу попречке?[169] Што да ти не кажем право? Најнеодољивији украс евнухâ, чедност и благообразност, то је оно што би сваки од нас желео да унесе у сопствени живот. И зато с правом оптужују оне који подбаце у вршењу дужности,[170] а оне који имало скрену с пожељног

– штавише: његов накит је био исти онај који је својевремено красио демоне, мисирске незнабошце, да би напослетку постао власништво и украс Бога Израиљева. На исти начин, дакле, и „безбожно” појање евнухâ може постати „божаствени украс” – само ако се испуни богоугодним садржајем.

У преводу смо настојали да сачувамо хомојотелеутон, уобичајену „нечисту риму” византијске црквене поезије (Αἰγύπτιος – γενόμενος).

167 οἰωνίζονται (sc. ἡμᾶς), уп. Јован Златоусти, In Matthaeum homilia LXX (al. LXXI) 2, PG 58, 657. Уп. нап. 27. Рингроузова истиче карактеристичну нелагодност коју је византијски свет осећао према евнусима зато што су у многом погледу измицали јасној категоризацији. Слична амбивалентност била би, према ауторки, карактеристична и за средњовековне представе о анђелима, врачевима и демонима (анђели, као бесполна бића, која су притом у стању да промене изглед и природу, у књижевним изворима од 4. в. па надаље често су повезивани с евнусима, док је уобичајени иконографски тип анђела и арханђела и византијској уметности обликован управо према изгледу савремених евнуха). Зато није реткост да су евнуси довођени у везу са натприродним способностима, па и са црном магијом. Тако Никита Хонијат (с. 1155–1215) помиње свог имењака евнушког владику Хоне који је умео да прориче будућност (Nicetae Choniatae Historia, ed. *I. A. v. Dieten*, CFHB X/1, Series Berolinensis, Berolini et Novi Eboraci 1975, 219.72 sq.), док је за Скиличиног Настављача евнух Нићифорица († 1078), свемоћни логотет цара Михаила VII Дуке (1071–1078), био σκαιός, „левак”, дакле: „баксузан”, Ἡ Συνέχεια τῆς χρονογραφίας τοῦ Ἰωάννου Σκυλίτζη (Ioannes Skylitzes Continuatus), ed. *E. Tsolakis*, Thessaloniki 1986, 155.18–19 – исто онако као и Теофилактови евнуси, по мишљењу њихових противника (*Ringrose*, Perfect Servant 38). Ипак, ни овде нема потпуног јединства. Према *Сановнику патријарха Германа* (неодређеног ауторства и времена настанка), „видети (тј. сањати) евнуха значи срећу”, *Ringrose*, Perfect Servant 255 n. 40.

168 Уп. Ὅμοιος ὁμοίῳ, „Сличан са сличним” (*Leutsch–Schneidewin* II, 559), са коментаром (Михаила Апостолија): „што ће рећи: слаже се – или лош са лошим, или незналица са незналицом.” Уп. Хомер, Od. XVII 218; Уп. Платон, Gorg. 510b, Symp. 195b; Аристотел, Eth. Nic. VIII 1, 1155b7, IX 3, 1165b17.

169 Непреводиво „плетеније словес”: περιοδεύειν, ἐνὸν ὁδεύειν ... περίμετρον, ἐξόν ... διάμετρον, уп. нап. 7.

170 μὴ ἀποδιδόντες τὸ ὀφειλόμενον, уп. Херодот, V 99, 1 (ὀφειλόμενα ἀποδιδόντες); Аристотел, Eth. Nic. IX 2, 1165a3 (τὸ ὀφείλημα ἀποδοτέον).

правца, њих грде као највеће грешнике. Као што се најлакше опазе мрље на сјајној хаљини,[171] тако и хришћанин који тражи строгу послушност Јеванђељу, ако ма и најмање одступи од правог пута, постаје лак плен клеветама: *јер силнима ће силно судити,*[172] а *коме предаше највише највише ће искати од њега*.[173] Тако се твоја осуда неколицине евнуха окреће у похвалу њиховог племена.

[*Набрајање светитеља евнуха*] Наброј ми све чинове Господа Исуса, и открићеш да међу њима нема ниједног који би био лишен евнухâ. Међу апостолима, или весницима Слова, видећеш Кандакију, који је целу Етиопију привео Христу,[174] али не толико благодарећи значају и делотворности својих овлашћења и положају чувара и управитеља царске ризнице, колико стога што га је Дух назвао *рукама својим*.[175] Међу мученицима ћеш наћи Индиса, који је и Василиду обручио Христу;[176] а пре њега Јакинта и Протеја, и саревнитеље и саподвижнике

171 Дап 10:30; Јак 2:2.

172 Прем 6:6.

173 Лк 12:48.

174 Κανδάκην ὄψει, πᾶσαν Αἰθιοπίαν Χριστῷ προσάγοντα. Груба грешка, коју свакако не би требало стављати на терет ученом Теофилакту: име етиопске царице *Кандаке* (гр. Κανδάκη, одн. Кандакије, у Вуковом преводу, према цсл. Кандакія) омашком је пренето на њеног главног ризничара, побожног евнуха кога је крстио апостол Филип, и који ће, према црквеном предању, и сам постати апостол Етиопије (в. след. нап.). *Gautier* I, 326 n. 57 сматра да би у овом случају већ сам грчки текст Дап 8:27, у коме се помиње Кандакино име, остављао извесног простора за „неспоразум": у делу реченице ἀνὴρ Αἰθίοψ εὐνοῦχος δυνάστης Κανδάκης βασιλίσσης Αἰθιόπων реч Κανδάκης би, наводно, могла бити схваћена и као номинатив мушког имена и припојена претходној синтагми. Али то је мало вероватно, због тесне везе К. с апозицијом βασιλίσσης Αἰθιόπων, која не допушта двосмислено читање. Чини нам се да је једноставније претпоставити да грешка потиче од писара, који је синтагму δυνάστην Κανδάκης, преузету из Библије, несмотрено контаминирао у Κανδάκην – начинивши, тако, случајни портманто, коме ће партицип и придевски облици *аутоматски* редефинисати род (овакав механички, немотивисани lapsus calami отклонио би, онда, и мало вероватну могућност да је византијски писар био неупућен у идентитет библијске Кандаке, или да је, штавише, живео у погрешном уверењу да је Кандака из Дап 8:27 мушко). – *Spadaro* I, 37.16 исправља Κανδάκην у Κανδάκης (што омогућава да се К. веже за подразумевано εὐνοῦχον).

У својим *Коментарима уз Дела апостолска* Теофилакт не оставља простора за сличне недоумице, наводећи низ учених детаља везаних за царицу Кандаку (као што је, пре свега, тај да је Кандака била заправо наследна титула, а не лично име): „Жене су владале оном Етиопијом, а једна од њих била је, по наследном праву, и Кандака (= а једна од таквих наследних Кандака била је и она, прим. Д. Т.) чији је ризничар био онај евнух" (Expositio in Acta apostolorum VIII 33, PG 125, 636A); „Ваља знати да Етиопљани називају Кандаком сваку царицу мајку, јер они не спомињу царева оца, већ приповедају да су њихови цареви синови Сунца, а мајку сваког од њих зову Кандаком" (Expositionis in Acta textus alter VIII 26–39, PG 125, 928B). Уп. и Плиније, Nat. Hist. VI 35 (regnare feminam Candacen, quod nomen multis iam annis ad reginas transiit; реч је о Кандаки из Дап 8:23

175 Алузија на старозаветно пророчанство: „Етиопија ће пружити руке своје к Богу" (Пс 68:31[67:32]). Према црквеном предању, пророчанство се испунило управо кроз црног евнуха царице Кандаке, који је „први међу незнабошцима примио мистерије божанског Слова", поставши тако „првина свих верних на свету" (Евсевије, Hist. eccl. II 1, 13, PG 20, 137CD; уп. Иринеј, Contr. haeres. III 12, 8, PG 7, 901C–902A). Апостол Етиопљана (тј. црне Африке) рано је идентификован са Симеоном Нигером (Συμεὼν ὁ καλούμενος Νίγερ), једним од „пророка и учитеља" Антиохијске цркве (Дап 13:1).

176 Ἴνδην ... τὸν καὶ τῆς Βασιλίδος Χριστῷ προμνήστορα. Још једно нејасно место. – Име *Св. Индиса* (Ἴνδης), евнуха Св. Домне, „варварина чија нарав не беше варварска, већ кротка и питома", срећемо у заједничком метафрастовском житију ово двоје никомедијских мученика пострадалих

племените Евгеније;[177] па Устазада и Азада, који најпре беху пријатељи Саворијеви

у време цара Максимијана (Martyrium sanctorum martyrum Indae et Domnae, PG 116, 1037–1081; уп. Минологион цара Василија II, PG 117, 229D–232A, и *Delehaye*, Synaxarium 357–358). Крстивши се потајно кад и његова господарица, Индис ће се пре ње овенчати мучеништвом (тако што је, заједно са још двојицом другова, бачен у море с воденичним каменом о врату). Теофилактов Индис је означен као προμνήστωρ, „проводаџија". И заиста, претекавши своју девствену господарицу у мучеништву, евнух је преузео на себе улогу њеног „проводаџије", који је похитао да је обручи Христу, њеном небеском женику. Теофилакт, без сумње, има у виду следеће место из житија: „Дознавши за то (смрт тројице мученика, прим. Д. Т.), честита Домна обрадова се у души, а највише због Индиса, који одувек беше једномислен и једнодушан с њом, и то је подстаче да им последује, желећи исте борбе и исте награде као што беху њихове. Стога ни Господ не презре своју невесту, чија венчаница беше чиста јер је она свакодневно избељиваше сузама – плачући што је није обагрила мученичком крвљу и удостојила се његове лепоте као његова невеста" (PG 116, 1076D–1077A). (Овако танани смисао за поетску сексуализацију традиционалног мотива „обручења Христу" – у доиста фасцинантној слици окрвављене венчанице Христове невесте – срешћемо доцније само још у истанчано-претераној уметности европског маниризма 17. века, нпр. код једног Бернинија.)

Василида (Βασιλίς) не може бити лично име (православни именослов не зна ни за једну светитељку тога имена, које је као антропоним непознато и у паганском свету, уп. *W. Pape – G. E. Benseler*, Wörterbuch der griechischen Eigennamen, Braunschweig 1884, 200, s.v. Βασιλίς; наводни примери из Минологиона цара Василија II, на које упућује *Messis*, Théophylacte d'Achrida 59 n. 86, односе се на светитељке по имену Βασίλισσα). Реч је, заправо, о уобичајеној титули римских царица какву срећемо у грчким изворима почев од раног Царства (нпр. код Филострата, Vit. Apoll. I 3). Једини познати случај легендарног обраћења једне римске царице из претконстантиновског доба који налазимо у Метафрастовом Минологиону описан је у *Житију Св. Екатерине Александријске*. Тамошњу Августу, супругу „злочестивог Максенција", привела је Христу сама светитељка за време царичине тајне посете њеној тамници (ништа слично, разуме се, није познато о историјској царици Валерији Максимили). Карактеристично је да се у одељку житија у коме је приказана ова епизода (Martyrium sanctae et magnae martyris Aecaterinae, PG 116, 293D–295B) реч βασιλίς јавља неколико пута, док скоро сасвим изостаје у остатку текста – разлог је, без сумње, игра речима: алузија на вечно „царевање" на оном свету које царицу очекује после мученичке смрти (πορεύσῃ πρὸς τὸν ἀληθῆ βασιλέα διηνεκῶς βασιλεύουσα, ibid. 293D; δι' αἰῶνος γὰρ συμβασιλεύσεις Χριστῷ, ibid. 300A).

Ако место није коруптно, овај типично византијски кончето, компликован, учен и прециозан – са траженим укрштањем аналогних мотива из различитих житија – могао би се, евентуално, разрешити на следећи начин: *йретекавши је у мучеништву, Индис је йостао „йроводаџија" своје госйодарице, неко ко ће је обручити Христу, њеном небеском женику: стога ће она – када се својим мучеништвом ускоро буде венчала за Небеског Василевса – и сама йостати његова Василида.* Теофилактов Индис је, према томе, „онај ко је Христу проводаџисао Царицу" (ὁ τῆς Βασιλίδος Χριστῷ προμνήστωρ), наиме Св. Домну.

Месис претпоставља да би Βασιλίς могло бити грчки еквивалент латинског Domna (*Messis*, Théophylacte d'Achrida 59; *idem*, Les eunuques 332 n. 60). Допуштајући да разлог за овакву преводилачку интервенцију највероватније не би требало тражити у језичком пуризму нашег аутора (који у истом контексту толерише егзотична имена персијског порекла), Месис ипак не успева да понуди и довољно убедљиву аргументацију за своју доиста занимљиву тезу (уп. *idem*, Théophylacte d'Achrida 80: Βασιλίς као наводна алузија на царицу мајку Ану Даласину, познату покровитељку монахâ евнухâ, в. нап. 137). Чини се, међутим, да би Месисова теза понајпре могла да се брани управо са становишта комплексне метафоре „Христове Царице", коју смо покушали да реконструишемо (полазећи од кључне речи προμνήστωρ, коју Месис не узима у обзир). Ако је, дакле, Св. Домна у Теофилактовој реторској пируети била преображена у „испрошену невесту Небеског Василевса" – са Св. Индисом у улози њеног „проводаџије" – онда је светитељкино латинско име-титула хеленизовано управо (и једино) за потребе ове језичко-концептуалне игре: тако је Домна, обручена Небеском *Цару* – Dominus/Βασιλεύς – постала Domina/Βασιλίς.

[177] *Св. Евгенија* (Εὐγενία) и њена два учена евнуха, *Јакинт* (Ὑάκινθος) и *Протеј* или *Прот* (Πρωτεύς, Πρῶτος; *Delehaye*, Synaxarium 343.1: Πρωτᾶς), погубљени су у Риму у време цара Комода (отуд временска ознака „пре њега", тј. пре времена Св. Индиса, који ће пострадати век касније).

земље ради, а потом непријатељи његови неба ради;[178] а у Ликинијево време храброг Теодора, кога дуготрпељивост Христа ради и храбра одважност прославише више него саподвижнике његове.[179] А ту су и многи други, које би

Међу осталим саподвижницима Св. Евгеније које помиње Метафрастово житије (Martyrium sanctae martyris Eugeniae, PG 116, 609–652) посебно ће се истаћи одважна девица Васила (Βασίλλα), „василида уистину и језиком и душом ... обручена Василевсу над василевсима" (ibid. 645BC). Карактеристично византијско поигравање „речитошћу" личних имена није, дакако, могло мимоићи ни само светитељкино име („Племенита"): Εὐγενία ὄνομα, εὐγενὴς δὲ καὶ ψυχήν (ibid. 609C, такође 612C, 620D, 649C), што је поновљено у Теофилактовом τῆς εὐγενοῦς τὴν ψυχὴν Εὐγενίας. (Рингроузова, међутим, одлази предалеко у својим спекулацијама о византијској склоности ка овој врсти учене језичке игре: „Even the names of two popular fictional eunuchs who appear in the hagiographical corpus, Hyacinth and Proteos [*sic*], imply sexual and physical ambiguity and change. Hyacinth would remind readers of the beautiful boy whom Apollo loved yet accidentally killed and then changed into a flower that bore the sign of his grief. Proteos is probably named for the shape-shifting sea god", *Ringrose*, Perfect Servant 38.)

178 Дворски евнуси *Устазад* или *Устазан* (Οὐσθαζάδης, Οὐσθαζάνης) и *Азад* (Ἀζάδης), поданици персијског цара Шапура II (гр. Σαβώρης, 309–379), били су најпре потајни, а онда и осведочени хришћани, који су, према Созомену (Hist. eccl. II 9. 11, PG 67, 956B–960B, 961C–964A), пострадали за време великог гоњења персијских хришћана, предвођених Симеоном владиком Селевкије и Ктесифонта. Устазад, царев остарели васпитач, који је из лојалности и страха најпре крио да је хришћанин, и против воље учествовао у домаћем огњепоклоничком култу само да би угодио свом господару, доживи нагли преображај и покаје се, дубоко потресен и постиђен Симеоновим примером. Изађе пред цара и изјави за себе да заслужује смрт зато што је и издао Христа и обмануо свог земаљског господара, а затим се добровољно преда џелату, оглушујући се о поновљене цареве покушаје да оданог слугу одврати од неразумне одлуке. На вест о смрти Азада, дворског евнуха и потајног хришћанина, који му је био особито прирастао за срце, цар нареди да се гоњење убудуће ограничи само на хришћанске учитеље. Уп. *Delehaye*, Synaxarium 607–608 (где су имена мученикâ наведена у облику Γουσθαζάτ и Ἀζάτ); уп. и Минологион цара Василија II, PG 117, 401D–404A (Ἀζάτ).

179 κἀν τοῖς Λικινίου χρόνοις τὸν γενναῖον Θεόδωρον, ὃν ἡ ὑπὲρ Χριστοῦ καρτερότης καὶ τὸ γενναῖον λῆμμα [*sic*] τῶν συνάθλων ἐπισημότερον ἔδειξε. Преведно према Готјеовој конјектури: τοῖς Λικινίου χρόνοις. Издавач оправдано закључује да је лекција τοῖ ἑκάτω, још један од loci desperati рукописа *Laurentianus* (уп. нап. 28), последица неуспелог покушаја преписивача да разреши неку нејасну скраћеницу у свом предлошку. Полазећи од претпоставке да би „храброг Теодора" требало идентификовати са најпознатијим хришћанским мучеником тога имена Теодором Стратилатом, који је пострадао у време цара Лицинија (308–324), Готје закључује да би поменута скраћеница крила управо име овог злогласног прогонитеља хришћана. Научник, зачудо, као да не узима у обзир ноторну чињеницу да Теодор Стратилат нигде у литератури и живопису није представљен као евнух (о чему сведочи и устаљени иконографски тип овог светитеља, који је увек портретисан као мужевни младић црне браде). Осим тога, Теодор Стратилат није пострадао заједно са неком групом мученика, што би произилазило из контекста Теофилактове реченице. И још нешто: имена римских и ромејских царева (а тим пре оних озлоглашених) не спадају у категорију речи које се нормално абревирају у средњовековним рукописима. Предложили бисмо, стога, нешто другачије решење.

Бесмислена лекција τοῖ ἑκάτω, судећи по другој речи, вероватно представља неуспели и недоречени покушај ишчитавања неке *нумеричке* скраћенице (ова врста скраћеница је један од најчешћих извора преписивачких грешака). Таква хипотеза, удружена с податком који пружа други, непроблематични део реченице – податком о *колективном мучеништву извесног Теодора (дакако евнуха) и његових саподвижника* – сугерисала би закључак да је нечитка цифра могла представљати управо *укупан број Теодорових σύναθλοι* (укључујући ту и самог Теодора, као најодважнијег међу њима). Тако би текст могао да гласи: „**а међу оном** [...]-**ицом** храброг Теодора, кога дуготрпељивост Христа ради и храбра одважност прославише више него саподвижнике његове."

У ствари, византијска историја и хагиографија познају једно овакво колективно страдање за веру, иако оно не припада претконстантиновској ери, већ дубоком средњем веку. Реч је о мучеништву четрдесет двојице византијских официра под заповедништвом *Теодора Кратера*, дворског евнуха, патрикија и протоспатарија цара Теофила (Θεόδωρος πρωτοσπαθάριος καὶ εὐνοῦχος ὁ Κρατερός, Theoph. Cont. 639.2–3, 805.16–17), који је са својим одредом храбро одолевао арабљанској

могао набројати ко је докон. А ако велиш да их је све скупа мало, онда то и није ништа чудно, јер ће сви евнуси колико их има упоређени с мноштвом осталих изгледати као кап према неизмерном мору. Они су својим поучавањем и вероисповедањем украсили и патријаршијске и, уопште, архијерејске столице: једни снагом ума и начином живота, други истичући се и дан-данас у црквама као архијереји и јереји.[180] Не видиш ли и све оне ваљане ђаконе, који примају велики ангелски образ? Рекао бих да већ опажаш и монахе, а како и не би кад их је толики број, и поред тога што живе скривено из благоговенија, а један од њих је и Симеон Атински, кога видесмо на челу овога града:[181] ти познајеш старца, тог милог, љубазног и разборитог мужа, који и старешинује над атонским иноцима

опсади фригијске тврђаве Аморион, постојбине владајуће династије. Када је град због издаје пао у сараценске руке (838), Теодор и његови саборци су читавих седам година држани као калифови таоци, да би, после упорног одбијања да се одрекну вере у Христа, сви били посечени у Самари 845. године, оставши, тако, упамћени у Православној цркви као *Свеша 42 мученика аморејска – Οἱ ἅγιοι μβ' μάρτυρες τοῦ Ἀμορίου* (уп. Leonis Grammatici Chronographia, ed. *I. Bekker*, CSHB, Bonnae 1842, 224.18 sq.; Theoph. Cont. 115.12–14, 126.11–15, 133.18 sq., 638.12 sq., 804.19 sq.; Scyl. 69.58–60, 75.38–41, 78.35–38; Ioannis Zonarae Epitome historiarum, libri XIII–XVIII, ed. *Th. Büttner-Wobst*, CSHB, Bonnae 1897, 370.7–9, 377.14–17, 379.2–3; житије монаха Еводија: Сказанія о 42 аморійскихъ мученикахъ и церковная служба имъ, изд. *В. Васильевскій* и *П. Никитинъ*, Записки Имп. Академіи Наукъ,VIII серія, т. VII, № 2, СПб. 1905, 8–78 [=*Васильевскій–Никитинъ*]).

Овакво решење допушта нам и одговарајућу реконструкцију грчког текста.

Уз претпоставку да је реч χρόνοις (чији би први део био и најнечитљивији) настала произвољним преиначењем првобитног ἐκεῖνοις (секвенце χρ и κει – са лигатуром ει налик на ρ – врло су сличне у курзивном слогу), сматрамо да је првобитни текст могао да гласи:

κἀν τοῖς μβ′ ἐκεῖνοις („а међу оном четрдесет двојицом").

Како је κἀν τοῖς μβ′ ἐκεῖνοις могло постати κἀν τοῖ ἑκάτω χρόνοις, које је Готје разрешио на описани начин? То се, чини се, могло догодити тако што је, пре свега, слово-цифра β („2") погрешно интерпретирано као ρ („100"), које му је, дакако, врло слично по облику (отуд ἑκάτω – и само вишеструко „коруптно"). Последње слово члана τοῖς и прво слово-цифра μ („40") налазили би се, тако, у најнечитљивијем (или попуно нечитком) пољу текста, у епицентру оштећења – можда физичког.

Овако реконструисана, цела Теофилактова реченица гласила би у преводу: „**а међу оном четрдесет двојицом** храброг Теодора, кога дуготрпељивост Христа ради и храбра одважност прославише више него саподвижнике његове".

Додајмо и да византијски abstractum καρτερότης („дуготрпељивост") крије у себи фину алузију на Теодоров надимак Κρατερός/Καρτερός („снажни, издржљиви") што је само још једна реторска игра у стилу nomen est omen, на какве смо већ наилазили у овом делу текста (уп. нап. 177). Теофилакт притом, без сумње, има на уму следеће место из житија: Θεόδωρον τοὔνομα, ὃν δὴ καὶ Καρτερὸν ἐπίκλησιν ἔλεγον. τομίας δὲ ἦν οὗτος ἀλλὰ ταῖς ἀληθείαις καρτερὸς ἐς τὰ μάλιστα καὶ ῥώμην σωματικὴν καὶ ἀνδρείαν ψυχικὴν ἐνδεικνύμενος, *Васильевскій–Никитинъ* 13).

Емендација Ј. Полемиса (*I. Πολέμης*, Διορθώσεις σε βυζαντινά κείμενα, Ελληνικά 42 [1991–1992] 162–163) потврђује идентитет Теодора Кратера, иако грчки научник нуди другачије решење: рукописно τοῖ ἑκάτω потицало би, по њему, или од τοῖς ἐσχάτοις или од τοῖς κάτω (τοῖς κάτω χρόνοις = „у потоњим временима"), уп. *Messis*, Théophylacte d'Achrida 60; *idem*, Les eunuques 332 n. 61. Исту лекцију (τοῖς κάτω) предложила је већ *Spadaro* I, 37.23, премда њена идентификација мученика Теодора са киренским владиком пострадалим у време цара Диоклецијана (ibid. ad v. 24: „Θεόδωρον: cf. *BHG*^{3} 2428") не може бити исправна – у првом реду зато што Диоклецијаново време није „потоње" у односу на Шапурово.

[180] Према *Gautier* I, 328 n. 63, текст је на овом месту вероватно искварен.

[181] Тј. Солуна. Дакле највероватније на челу монашке заједнице овог града (*Gautier* I, 116). В. след. нап.

са највећом строгошћу, а и овде је основао заједницу монаха евнуха.[182] А државни живот – колико ћеш их тек тамо наћи да су испуњени сваким знањем и мудрошћу, да живе животом на коме им свако може позавидети?

[*Епилог*] Ја држим и да је слобода од истечења највиша ствар за човека који љуби чистоту и не подноси да буде оскврњен чак ни оним што је невољно и природно. Ми који уживамо у овом преимућству поштеђени смо гриже савести,[183] док ви – колико год вас разум уверавао да то не треба узети за оскврнење, нити придавати неку важност укрућивању уда[184] (чиме се разум горди у својој исправности)[185] – нећете порећи да вас савест пецка,[186] а поготово што

---

182 Ове две Симеонове делатности довољно су јасно разграничене и самом конструкцијом грчке реченице: с једне стране, просторном опозицијом κἀν τῷ τοῦ Ἄθω ὄρει – κἀνταῦθα (= у Солуну, где се одиграва дијалог); с друге, истицањем временске опозиције ἡγεῖται – συνεστήσατο: солунске активности (оснивање монашке заједнице евнуха) припадале би, дакле, неком ранијем периоду Симеоновог живота, док би игумановање (ἡγεῖσθαι = ἡγούμενον εἶναι) над атонским монасима била актуелна чињеница. В. стр. 110–111.

Осврћући се на Симеонов епитет *Атински*, који се среће само у Теофилактовој *Одбрани* (у једном светогорском документу из осамдесетих година 11. в. – акту прота Павла – као Симеонов завичај спомиње се βασιλεύουσα τῶν πόλεων, Xénophon, no. 1.19), *Gautier* I, 117 претпоставља да би овај географски атрибут могао да се односи на даљу постојбину Симеонове породице (уп. Xénophon, p. 13). Таква хипотеза не чини нам се уверљивом. Зашто би игуман Симеон био означен атрибутом који га везује за његов посредни завичај? Склонији смо претпоставци да је посреди још један писарски лапсус. Клонећи се обрта који би могли да зазвуче сувише „уобичајено", Теофилакт, следећи у томе стару азијанску праксу и књижевни укус свога времена, свуда где је то могуће прибегава „ученијој" перифрази (видели смо како је нпр. само неколико редака ниже избегао да употреби „обичну" именицу ἡγούμενος, описујући је компликованијом глаголском конструкцијом; уп. нап. 161). Чини се да је то и овај пут био случај: тако је „прозаично" Συμεὼν ὁ Ἀθωνίτης незнатно „онеобичено" перифразом ὁ ἐξ Ἀθωνιτῶν Συμεών, у којој је Ἀθωνιτῶν омашком преписивача замењено оптички најсличнијим Ἀθηνῶν: тако је ἐξ Ἀθωνιτῶν (gen. partitivus) постало ἐξ Ἀθηνῶν (gen. originis). Ἀθωνιτῶν је притом могло бити оштећено и нечитко у средњем делу; или је – што је вероватније – могло имати облик скраћенице (контракције): Ἀθ[ωνι]τῶν, Ἀθτ͡ῶν. Сличност између Ἀθτ͡ῶν и Ἀθηνῶν постаје још упадљивија ако се узме у обзир да су рукописна секвенца τω (са издуженим τ које прелази горњу црту) и уобичајена лигатура ην (изведена у три повезана потеза, налик на писано ћирилично *ш* са првим потезом започетим изнад горње црте) могле имати безмало идентичан лик. Тако је τ͡ῶν грешком прочитано као ηνῶν.

183 τὸν ἐκ τοῦ συνειδότος σκινδαλμὸν φεύγομεν. σκινδαλμός, „ивер", „трн".

184 τὴν τοῦ κυρτοῦ καύλησιν. καύλησις, nomen actionis прозирне етимологије (од καυλός, „стабљика" и „membrum virile"), није регистрован у речницима (уп. новогр. καυλώνω, „осећати полни нагон").

185 Теофилакт ни овај пут не може одолети да се не поигра речима и својом библијском ерудицијом, па било то и на самој граници доброг укуса: κυρτοῦ καύλησιν, ἣν καυχᾶται ὡς ὁ ὀρθός (sc. λόγος) заправо је прилично натегнута алузија на 1 Цар 20:11: μὴ καυχάσθω ὁ κυρτὸς ὡς ὁ ὀρθός, чији је смисао, разуме се, другачији (= нека се онај ко је *йригнуш док навлачи оклой йред йочешак бишке* не хвалише као онај ко је *усйраван јер је свукао оклой довршивши бишку*, дакле: *као йобедник*). Ипак, значење које ὀρθός има у овом библијском контексту („распасан", како преводи Даничић, а заправо: *усйраван* у ставу победника који је свукао оклоп) помаже и да се ухвати права нијанса значења Теофилактовог ὀρθός: здрав разум (ὀρθὸς λόγος) горди се у лажном уверењу да би с обзиром на καύλησις могао бити ὀρθός = „распасан", „одложена оклопа", нехајан према непријатељу – као његов (морални) победник. Пошто καύλησις ниуколико не зависи од њега, разум се влада тако као да нема ништа с њим, не придаје му никаву важност. Уп. следећу нап.

Некласична рекција Теофилактовог καυχῶμαι (c. acc. respectus: καύλησιν, **ἣν** καυχᾶται), свакако изнуђена потребом за што прегнантнијим везивањем за библијску референцу, има паралелу нпр. у 2 Кор 9:2: προθυμίαν ὑμῶν ἣν ... καυχῶμαι.

186 Проблем ноћне полуције заокупљао је пажњу црквених отаца већ од најранијих векова, посебно с обзиром на питање да ли монах оскврњен истечењем може приступити олтару

сте у тој ствари послушни речима великог Василија.[187] Јер ми уистину нисмо целомудрени без своје воље – ако наша врлина није наша сопствена заслуга, као што чујем да многи веле[188] – већ наша непорочност потиче од наше воље (која

и учествовати у светим тајнама. Валсамон и Зонара, коментаришући одговарајућа правила Св. Дионисија Александријског (Epistola ad Basilidem episcopum, can. IV, *Rhalles–Potles* IV, 12–13), Св. Атанасија Великог (Epistola ad Amunem monachum, *Rhalles–Potles* IV, 67–77) и Тимотија I Александријског (Responsa canonica, resp. XII, *Rhalles–Potles* IV, 338), понављају традиционални аргумент византијске теологије, који се донекле разликује од становишта Теофилактовог евнуха. Ову традиционалну позицију Зонара ће формулисати и у једној засебној расправи на исту тему (Oratio ad eos qui naturalem seminis fluxum immunditiem existimant, *Rhalles–Potles* IV, 598–611). Понављајући гледиште светих отаца према којем је ноћна полуција само један од природних механизама за ослобађање вишка телесних излучевина (τῆς γὰρ φύσεως ἔργον διωθεῖσθαι τοῦτό ἐστιν, ὡς περίττωμα, ibid. 609), канониста, у складу с предањем, наглашава одлучујућу улогу *разума* (λογισμός): уколико је бестрастан (ἀπαθής), разум може *ускратити пристанак* (συγκατάθεσις) једном процесу који је, по себи, обична природна неминовност, и тако сачувати сопствену чистоту. Суштина „оскврнења" састојала би се, према томе, управо у *острашћености* разума и претходном *давању пристанка*: „Разум се, драги мој, скврни пристанком; а истечење вишка семена није нечисто. Јер творац тела је Бог: ниједно пак Божје створење није нечисто" (Ὁ λογισμός, ὦ οὗτος, τῇ συγκαταθέσει μεμόλυνται· ἡ δὲ τοῦ σπερματικοῦ περιττώματος ἔκκρισις, οὐκ ἀκάθαρτος· ποιητὴς γὰρ τοῦ σώματος ὁ Θεός· τῶν δ' ὑπὸ Θεοῦ κτισθέντων οὐδὲν ὑπάρχει ἀκάθαρτον, ibid. 609; ова консеквенција имала би, као што следи из наставка Зонариног излагања, пре свега важне теолошке импликације за актуелни обрачун са богумилством, савременом неоманихејском јереси која је у телу и манифестацијама телесности видела дело злог творца – Сатане, уп. нап. 82). Ово је, опет, утолико пре случај тамо где ноћна полуција није праћена представама сна (ἀφάνταστος); али чак ни онда када ове представе не би изостале (μετὰ φαντασίας), сама појава као таква не би морала бити узета за грех и стављена на душу сневачу – све дотле док разум не би био обузет страшћу и оскврњен претходним пристанком: „Код оних код којих истечење семена није праћено маштанијем реч је о вишку који природа доводи у ред, а код оних код којих се то догоди чак и са маштанијем, ни код њих такво стање није за осуду и казну уколико разум остане бестрастан и неоскврњен претходним пристанком ... Они пак код којих је разум претходно био острашћен ... те су им дошла ноћна маштанија и наступило истечење, такви ће бити за осуду и казну, али не због истечења семена, већ зато што су сагрешили помишљу и оскврнили разум" (Οἷς τοίνυν ἀφάνταστος τοῦ σπέρματος ἡ ἀπόκρισις, διορθουμένης τῆς φύσεως τὸ περίττωμα, καὶ οἷς ἂν καὶ μετὰ φαντασίας τοῦτο ἐπισυμβῇ, ἀπαθοῦς τοῦ λογισμοῦ διαμείναντος, καὶ μὴ μολυνθέντος πρότερον ἐκ συγκαταθέσεως, τὸ πάθος ἀκόλαστον καὶ ἀνεπιτίμητον ... Οἷς δ' ἐμπαθὴς προϋπέκειτο λογισμός ... τούτοις δὲ νυκτερινὴ φαντασία ἐπηκολούτησε, καὶ ῥύσις γονῆς ἐπιγέγονεν, οὗτοι καὶ ὑπὸ αἰτίασιν ἔσονται, καὶ ὑπὸ ἐπιτίμησιν, οὐ διὰ τὴν σπερματικὴν ἐκροήν, ἀλλὰ διὰ τὴν κατὰ διάνοιαν ἁμαρτίαν, καὶ τὸν τοῦ λογισμοῦ μολυσμόν, ibid. 610–611). Исти аргумент срећемо и два века касније код Матије Властара (Syntag. Κ, XXVIII, *Rhalles–Potles* VI, 337–338).

[187] *Gautier* I, 329 n. 66 напомиње да није успео да пронађе ово место код Св. Василија. *Spadaro* I, 38 ad v. 9 s. упућује на непертинентне одељке из *Великих правила* (PG 31, 946–952A). – Можда је посреди неко место из Василијевих *Аскетика* – канонисти се, наиме, често позивају на светитељев суд о „нечистоти" (ἀκαθαρσία) изнет „у неком од аскетских списа" (ἐν τοῖς ἀσκητικοῖς, *Rhalles–Potles* IV, 74; VI, 338), настојећи да тумачењем ублаже његову оштрину. Тако код Зонаре читамо: „Не би се могло рећи да је велики Василије нечистотом назвао истечење семена које бива без страсти ... али велики Василије није нечистотом назвао сáмо истечење семена, већ злу жељу" (Οὐκ ἂν δέ τις εἴποι, ἀκαθαρσίαν ὀνομάσαι τὸν μέγαν Βασίλειον τὴν σπερματικὴν ἔκκρισιν ἀπαθῶς γινομένην ... ἀλλὰ πάντως ἀκαθαρσίαν ὁ μέγας Βασίλειος, οὐ τὴν σπερματικὴν ὠνόμασεν ἔκκρισιν, ἀλλὰ τὴν πονηρὰν ἐπιθυμίαν, *Rhalles–Potles* IV, 75; уп. ibid. 608); а код Властара: „Светитељ (Св. Василије, прим. Д. Т.) није нечистотом назвао истечење семена – које, мислим, нико не може избећи у потпуности, осим ако није сасвим отупео – већ злу жељу" (Ἀκαθαρσίαν δὲ ὠνόμασεν ὁ ἅγιος, οὐ τὴν σπερματικὴν ἔκκρισιν, ἣν οὐκ ἄν τις, οἶμαι, διὰ τέλους ἐκφεύξεται, εἰ μήπου δεινῶς ἠλίθιος εἴη, ἀλλὰ τὴν πονηρὰν ἐπιθυμίαν, Syntag. Κ, XXVIII, *Rhalles–Potles* VI, 338). В. след. нап.

[188] Οὐ μὴν ἄκοντες σωφρονοῦμεν, ἂν ᾖ τὸ ἀγαθὸν ἡμῖν ἄμισθον. *Gautier* I, 329 n. 67 указује на једно место из 115. писма Св. Василија упућеног јереткињи Симплицији (Ad Simpliciam haereticam,

је, истина, подржана оваквим телесним стањем), и стога је заслужена.[189] А тога сам доказ и ја сâм, јер сам показао да су тамо где се, како ти рече, многи евнуси владају бестидно – они целомудрени непорочни од своје воље.[190] Изнећу и друге доказе, ако ти је по вољи."

„Оволико ће бити довољно", рече онај, „да не би и мене убедио да постанем евнух под старе дане."

А овај ће на то: „Дозволи ми само да додам и то да из моје одбране не проистиче да изван евнуштва нема целомудрија: јер оно је могуће, уз много борбе и строгог уздржања, а они се овде срећу ређе у поређењу с мноштвом оних који су се заветовали на свештеничко беженство. Ја само показујем да ова ствар,

---

PG 32, 529–532), уп. нап. 18. Из једног писма Св. Григорија Назијанског упућеног истом адресату (Ep. 79 [Simpliciae], PG 37, 149–153) дознајемо и нешто више о околностима под којима је настала ова необична посланица његовог пријатеља и саборца. Када је нека кападокијска црква остала без владике, за ово место је одабран један роб имућне властелинке Симплиције, хришћанке чије правоверје, наводно, није било беспрекорно. Пошто су Василије и Григорије рукоположили уплаканог роба не чекајући на сагласност његове господарице, она им упути оштро писмо, запретивши да ће им се осветити и подићи на њих све своје робове и евнухе. После Василијеве смрти Симплиција је обновила тужбу, наваљујући на Григорија да поништи незаконито рукоположење и врати јој роба (уп. Vita Basilii XXV, VI, PG 29, CII). У свом необично јетком одговору Симплицији Василије се посебно љутито осврће на „срамно и покварено племе евнуха" (εὐνούχων γένος ἄτιμον καὶ πανώλεθρον): „Већ на рођењу досуђен му је нож (σιδηροκατάδικον). Па како да им мисао буде исправна кад им и ноге иду укриво? *Они су целомудрени не својом заслугом, већ заслугом ножа* (οὗτοι σωφρονοῦσι μὲν ἄμισθα διὰ σιδήρου)" (PG 32, 532A). Уп. *Ringrose*, Perfect Servant 222 n. 7.

Поводом Готјеове напомене у вези с алузијом на неко место из Св. Василија којем није успео да уђе у траг (в. претх. нап.), изнели бисмо једну хипотезу која би, можда, могла помоћи да се питање спорне референце реши на колико-толико логичан начин. Наша је претпоставка да ово наводно неухватљиво место заправо није ништа друго до цитирана реченица из Василијевог 115. писма, на коју, уосталом, скреће пажњу и сам Готје. Сматрамо, наиме, да је приликом преписивања дошло до погрешне транспозиције дела текста, највероватније једног реда (што не би било никаква реткост у пракси преписивања средњовековних рукописа): речи καὶ μάλιστα τοῖς τοῦ μεγάλου Βασιλείου λόγοις τοῦτο πειθομέν**ων** (са првобитним наставком -ων) биле би измештене из своје првобитне позиције – иза речи ὅπερ ἀκούω πολλῶν λεγόντων – и пребачене (са адаптирањем πειθομέν**ων** у πειθόμεν**οι**) испред οὐ μὴν ἄκοντες σωφρονοῦμεν etc., чиме је мисао изгубила свој природни контекст и право значење. Реаранжирани текст гласио би, тако, у преводу: „... нећете порећи да вас савест пецка. Јер ми уистину нисмо целомудрени без своје воље – ако наша врлина није наша сопствена заслуга, као што чујем да многи веле, *а йойойово зайо шйо су у йој сйвари йослушни* (= слепо верују) *речима великоī Василија*." Неки, дакле, послушни ауторитету Св. Василија, поклањају безусловно поверење и његовим доиста окрутним речима да евнуси своју чистоту дугују ножу, а не сопственој вољи. То, међутим, сматра евнух, не може бити тачно: „Наша непорочност потиче од наше воље (προαίρεσις) ... и стога је заслужена."

Писмо јереткињи Симплицији многи сматрају неаутентичним – а као основни разлог наводи се управо његов сурови и ускогруди тон, недостојан „великог Василија".

189 ἔμμισθος, управо: „зарађена"; аналогно томе, ἄμισθος = „незарађена" (sc. врлина), тј. стечена без сопствене заслуге, „заслугом ножа". Уп. нап. 10.

190 τοὺς σωφρονοῦντας ... ἁγνεύειν ἐκ προαιρέσεως. – Уп. Василије Анкирски (?) (De virginitate 64, PG 30, 800C): „... целомудреним разумом кочијашити свим удовима, творећи врлину као подвиг који не долази од нужде, већ од наше воље" (... σώφρονι λογισμῷ ἡνιοχεῖν πάντα τὰ μέλη, οὐκ ἀνάγκης ἀλλὰ προαιρέσεως ἡμετέρας τὸ καθόρθωμα τὸ καλὸν ποιουμένους). Према Теофилакту, προαίρεσις, као израз свесног опредељења за непорочност и чистоту, није непозната ни „каквом дечаку или чак момчету кога су његови рођаци ... удостојили сваке пажње и помогли му у његовој *одлуци* (= πρ.) да постане евнух", уп. нап. 6 и 76.

када се на њу наиђе, није за покуду, и затварам уста онима који је олако клевећу, показујући да не заслужује да буде клеветана. Јер они који без оклевања руже евнухе – такви ће непристрасном судији изгледати или као да их руже насумце и несмотрено, или пак острашћено и завидљиво."

[*Опраштање саговорника*] Затим устадоше, загрлише се и пољубише. Евнух узе у наручје дечака, свог нећака (овај је, наиме, стајао крај њих и помно пратио разговор), и обасу га пољупцима, као да се радовао у себи што је расправа око дечака протекла без замерке, као што су потврдиле и његове речи. И тако се весело растадоше. Ја, опет, трудећи се што боље умем да сачувам за тебе садржај њиховог разговора, не упитах их ни ко су, ни одакле су – јер не беху налик на Солуњане – нити сâм хтедох да им се одам, да не бих упао у неприлику да ме увуку у своја велеумна разглабања: јер видело се да су склони цепидлачењу и да ме не би пустили тек тако, већ би ме зграбили као ловину.

Ето робе коју ти допремих из Солуна, и то не без труда: јер нисам ни Симонид[191] ни Хипија,[192] иако ме памћење одлично служи и у старости.

---

[191] *Симонид са Кеоса* (Σιμωνίδης ὁ Κεῖος, c. 556 – 468. пре н. е.), старогрчки песник, кога су александријски филолози уврстили у канон седморице лиричара, заједно са његовим сестрићем Бакхилидом и Пиндаром, млађим савремеником и супериорним такмацем. Потекавши из племићке породице из Ијулиде на Кеосу, Симонид је највећи део свог дугог и плодног стваралачког века провео на дворовима просвећених тирана. После пада последњих Пизистратида, првих мецена чију је наклоност уживао, одлази тесалским Скопадима и Алеуадима, да би се у време персијских ратова поново затекао у Атини, где је у епохалним историјским догађајима налазио инспирацију за своје узвишене тужбалице и епитафе (најпознатији је посвећен палима у Термопилској бици). Већ као осамдесетогодишњак одазива се позиву сиракушког тиранина Хијерона I, на чијем двору остаје све до смрти у дубокој старости. Сачувани су само оскудни фрагменти песниковог обимног и разнородног лирског опуса, који је обухватао епиникије, дитирамбе, пеане, трене, као и монодијску лирику, елегије и епиграме.

Симонид је у старини сматран изумитељем мнемотехнике (уп. Marmor Parium 70: Σιμωνίδης ὁ Λεωπρέπους ὁ Κεῖος ὁ τὸ μνημονικὸν εὑρών; Цицерон, De orat. II 357, De fin. II 104; Плиније, Nat. hist. VII 24; Квинтилијан, Instit. orat. XI 2, 11). Теофилактов непосредни извор је, без сумње, *Суда* (καὶ τὴν μνημονικὴν δὲ τέχνην εὗρεν οὗτος, Suid. IV 361, ed. Adler).

[192] *Хипија из Елиде* (Ἱππίας ὁ Ἠλεῖος, друга пол. 5. в. пре н. е.), грчки софиста, млађи савременик Парменида и Сократа (кога је вероватно надживео). Основни извор за познавање Хипијине личности и дела представљају два Платонова дијалога названа по њему: *Хипија већи* (донекле спорног ауторства) и *Хипија мањи*. Хипија је овде насликан, не без ироничке жаоке, као типични представник грчког „века просвећености": разбарушени полихистор, чија многострука знања (беседништво, филозофија, политика, математика, поезија, сликарство, вајарство) ипак не сежу подједнако и у дубину, и махом се могу свести на вештину импровизовања виртуозних беседа на било коју задату тему. Осим тога, Хипија се поноси тиме што је својеручно начинио све што је на њему: огртач, појас, обућу, чак и печатни прстен. Од Платона дознајемо и да је, уз беседе, састављао и епове, трагедије и дитирамбе, као и теоријске расправе о граматици, музици и низу других тема. Традиција му приписије и једно изгубљено дело под насловом Συναγωγή (*Зборник*), у којем неки препознају прототип свих потоњих енциклопедијских лексикона. Једно место из Платоновог *Протагоре* (337d) упознаје нас и са Хипијином етичком филозофијом, која почива на карактеристичном софистичком супротстављању природе (φύσις) и позитивног закона (νόμος), који је τύραννος τῶν ἀνθρώπων.

Портретисан као арогантан и смешно сујетан, Хипија се, поред осталог, размеће и својом доиста фасцинантном меморијом (способношћу да отпрве упамти низ од педесет имена), без сумње ослоњеном на извесна мнемотехничка помагала – τὸ μνημονικόν (sc. τέχνημα), Симонидов изум (в. претх. нап.): уп. Hipp. mai. 285e (ΙΠ. [...] ἅπαξ ἀκούσας πεντήκοντα ὀνόματα ἀπομνημονεύσω. ΣΩ. ἀληθῆ λέγεις, ἀλλ᾽ ἐγὼ οὐκ ἐνενόησα ὅτι **τὸ μνημονικὸν** ἔχεις), Hipp. min. 368d (καίτοι τό γε **μνημονικὸν** ἐπελαθόμην σου, ὡς ἔοικε, **τέχνημα**, ἐν ᾧ σὺ οἴει λαμπρότατος εἶναι); Ксенофонт, Symp. IV 62 (Ἱππίᾳ τῷ Ἠλείῳ, παρ᾽ οὗ οὗτος καὶ **τὸ μνημονικὸν** ἔμαθεν); уп. Филострат, Vit. Soph. I 11.

Симонид и Хипија спомињу се у пару нпр. код Елијана, Hist. anim. VI 10, p. 142.31–32, ed. Herscher (δεῖταί γε τέχνης τῆς ἐς τὴν μνήμην οὐ Σιμωνίδου, οὐχ Ἱππίου), и Amm. Marcell. XVI 5, 8, p. 68.30–31 (Simonidem lyricum et Hippian Eleum sophistarum acerrimum ideo valuisse memoria).

УДК: 927.731(497.11)"10/11":821.14'04.09:
DOI: 10.2298/ZRVI1552173K

ИВАНА КОМАТИНА
Историјски институт, Београд
ivana.komatina@iib.ac.rs

СРПСКИ ВЛАДАРИ У *АЛЕКСИЈАДИ* – ХРОНОЛОШКИ ОКВИРИ ДЕЛОВАЊА*

У раду се прате вести Ане Комнине о деловању српских владара и Срба (Далмата) с намером да се укаже на њихов што прецизнији временски оквир и на тај начин пружи јаснија и потпунија слика о српским вођама, али и о наративним техникама и композицији дела учене принцезе.

Кључне речи: Ана Комнина, Алексијада, Бодин, Михаило, Вукан, цар Алексије I Комнин, Јован Дука, Јован Комнин, Далмати

The author analyzes the information of Anna Comnene about the actions of the Serbian rulers and the Serbs (Dalmats) with the intention to establish their precise chronology as much as possible and thus provide a clearer and more complete picture of the Serbian leaders, but also of narrative techniques and composition of the work of the learned princess.

Keywords: Anna Comnene, Alexiad, Bodin, Michael, Vukan, emperor Alexius I Comnenus, John Doukas, John Comnenus, Dalmats.

Византијску историографију *Комнинске епохе* обележила су сјајна историографска дела, међу којима посебно место припада *Алексијади* Ане Комнине. Анино дело је комплексно – у њему се преплићу породична историја Комнина и Дука и историја Царства приказана кроз спољашње и унутрашње немире и неприлике, а Анина ерудиција и лични став прожимају све догађаје. Због тога Анино дело обележава сложеност не само у историјском него и у литерарном смислу.[1]

---

* Рад је настао као резултат истраживања на пројекту Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије: *Средњовековне српске земље (13–15. век): политички, привредни, друштвени и правни процеси* (ев. бр. 177029).

[1] *Buckler*, Anna Comnena, passim; Любарский, *Об источниках „Алексиади“*, 99–120; Anna Comnene and Her Times *ed. Th. Gouma-Peterson*, New York 2000, passim; *Howard-Johnston,* Anna Komnene,

Белешке о Србима, који су у време владавине Алексија I Комнина (1081–1118) били под врховном влашћу Византије, и њиховом деловању, ма колико се услед недостатка историјских извора који би осветлили најранију српску историју чине недовољним, посматрајући Анино дело у целини, исцрпне су и у сразмерно великом броју заступљене. Наиме, будући да се говори о народу који је управо у то време почео да пружа отпор византијској власти, али засигурно не моћном и бројном као што су Турци, Печенези или Кумани,[2] вреди истаћи да се деловање Срба и њихових вођа помиње у чак девет од укупно петнаест књига које чине ово ремек-дело.

Ана Комнин, већ у првој књизи, у којој описује догађаје непосредно пре Алексијевог успињања на престо, а које, како наводи, „није имала намеру да исприча“ помиње, „Бодина и Михаила, егзархе Далмата“.[3] Из редове те књиге јасно је да Ана посебно наглашава прилике у западном делу Царства, што је и природни пут да укаже на величину и способност свог оца, најпре као *великоī доместика схола* у служби цара Нићифора Вријенија, а потом *сӣраӣеīа Заӣада* у служби цара Нићифора Вотанијата. Ана нас упознаје са приликама *на зайаду*, проблемима у Драчу с којима се Алексије сусретао док је био у служби византијских царева и спретно уводи у причу највеће непријатеље западне границе Царства – Нормане, у то време на челу са Робертом Гвискардом из породице Отвил, о коме брижљиво бележи да је „Норманин рођењем, скромног порекла“ и да је по свим својим спољашним карактеристкама достојан противник њеном оцу, али човек иродовске нарави.[4] Робертов план да се искрцају и освоје Драч био је и предуслов за све даље акције против Царства. Дука Драча је у то време био Георгије Мономахат, кога Ана описије као превртљивог човека који „мења боје изнова у складу са променом власти“.[5] Ово је, можемо рећи, пристрасна карактеризација драчког дуке, свакако изазвана тиме што је Мономахат одбио да учествује у побуни њеног оца против цара Нићифора Вотанијата упркос томе што му је Алексије исказао подршку када је био неправедно оптужен пред царем.[6] Услед Робертове припреме за поморску експедицију, Мономахат је себи тражио уточиште и, како Ана бележи, писмима и поклонима обезбеђивао пријатељство „егзарха Далмата Бодина и Михаила“, у случају да га одбаце Алексије и Роберт.[7] Ту Ана прекида приповест о Робертовој експедицији и Мономахатовој судбини у жељи да детаљније опише почетак Алексијеве владавине.

260–302; *Сӣанковић*, Комнини у Цариграду, 119–126, 153–166, 193–196. О *Алексијади* Ане Комнине, њеном историјском и литерарном значају, структури дела са детаљним прегледом раније литературе уп. *Вилимоновић*, Структура и особине, 1–54, 289–302.

2 ИСН I, 182–196 (*С. Ћирковић*); *Maksimović*, Βυζάντιο και οι Σέρβοι, 80–85

3 ...τὸν τε γὰρ Βοδῖνον καὶ τὸν Μιχαηλᾶν τοὺς ἐξάρχους τῶν Δαλματῶν..., Alexias, I, XVI.8–9.

4 Alexias, I, X.4; XIV.1.

5 Alexias, I, XVI.7.

6 Реч је о оптужбама како их назива „скитских робова“, Борила и Германа, који су били и у сукобу са Алексијем, те стога не чуди његова подршка Мономахату, Alexias, I, XVI.2.

7 Alexias, I, XVI.8; *Радојчић*, Вести Ане Комнине, 16; ИСН I, 192–193 (*С. Ћирковић*); *Stephenson*, Balkan Frontier, 146–147.

Први помен Михаила и Бодина у Алексијади чини се узгредним, без посебних карактеризација ликова чему је Ана склона. Срби очигледно у то време нису били претња Царству, вероватно обесхрабрени пропалим устанцима почетком седамдесетих година XI века, мада су јасно означени као помагачи нелојалног дуке, те их сама чињеница да пружају уточиште дуки чини приметним фактором на Балкану. Ана их назива *егзарсима*, титулом која је према званичној византијској хијерархији нижег ранга у односу на оне које Скилица и Скиличин Настављач додељују српским вођама – *архонт* и *архиг*.[8] Она, такође, најпре наводи Бодина, а затим његовог оца Михаила, што уколико није било ненамерно, може да укаже да је Бодин делимично преузео власт од свог оца, вероватно због његове старости.

Након друге књиге, у којој нема помена Срба и коју завршава успоном свог оца на престо 4. априла 1081. г., Ана у трећој књизи приповедање наставља описивањем односа на двору, као и односа између породице Дука и Комнина, наглашавајући особине и једних и других. Царство се убрзо по Алексијевом преузимању власти нашло у незавидном положају. Турци су нападали са Истока, док су у западном делу почеле да се остварују намере Роберта Гвискарда да се нападне и опседне Драч. Након договора са Турцима, бележи Ана, цар шаље Георгија Палеолога да замени Георгија Мономахата на месту драчког дуке и да предупреди Робертове акције. Палеологовим доласком у Драч обистинили су се Анини наговештаји изложени у првој књизи, да ће Мономахат уточиште наћи *код Бодина и Михаила*. Пошто се Мономахат склонио код владара Срба, Палеолог одмах о томе обавештава цара. Чини се да Ана оправдава Мономахатове поступке његовим страхом од цара, док с друге стране истиче да цар Алексије није осветољубив, већ да је циљ његовог смењивања пре свега заштита Царства.[9] Дакле, Бодин и Михаило се поново помињу као пријатељи превртљивог драчког дуке, а самим тим се наговештава и њихов став према новом дуки. Иако византијска принцеза управо у трећој књизи описује нове титуле које је Алексије

---

8 Scylitzes, 353.64-65, 408.73–74, 475.13-16; Scylitzes Continuatus, 163.5-6; *Радојчић*, Вести Ане Комнине, 16. О титули архонт и архиг детаљно: *Komatina*, Traduction des titres, 133–142; *Коматина*, Византијска титула, 63-69. Само на једном месту када описује догађаје у вези са битком под Драчем, Ана наводи да би Нормане требало да нападају „Бодин и Далмати и остали управитељи (*архизи*) суседних земаља", Alexias, IV, V.3.

Пада у очи да је Ана веома добро обавештена о црквеној политици папе Гргура VII, о његовим плановима против немачког *краља* Хенриха, Alexias, I, XIII.2–10, што нас наводи на помисао да је била упућена и у папину активност на пољу додељивања краљевских круна, као једним од метода борбе са немачким царем, при чему је једна од окруњених глава био управо српски кнез Михаило. Иако западни и домаћи извори признају Михаилу краљевски ранг и користе титулу *rex*, разумљиво као поданика Царства, Ана га не означава том титулом, али не користи ни еквивалент у византијској хијерархијској номенклатури владара. Исто важи и за Бодина, иако је, како је познато, византијски двор њему признао титулу *ексусијастис*, еквивалент западном *rex*, *Коматина*, Византијска титула, 69-72.

9 Наиме, Ана истиче да се Мономахат уплашио Алексијеве освете јер није новчано помогао цару када је подизао побуну против Вотанијата. Ана жели да истакне важну карактерну црту свог оца који увек ставља Царство изнад личних размирица, Alexias, III, XII.1.

створио попут севастократора, севаста, протосеваста и других, створене пре свега за чланове породице, а које ће се користити и за оне који нису чланови *клана* Дука или Комнина, српске владаре онаословљава једноставно именом, и то поново Бодина помиње испред његовог оца Михаила.[10]

У четврту књигу Ана смешта Први рат против Нормана (1081–1082) и један од најзначајнијих окршаја рата – битку за Драч. Георгије Палеолог је био главнокомандујући Византинаца у том сукобу и означен је као човек ванредне способности,[11] достојан супарник Роберту Гвискарду. Моћ византијских трупа појачана је одредима Турака које је цар позвао у помоћ, као и млетачком флотом.[12] Упркос помоћи коју је обезбедио, уз учешће највиђенијих византијских војника, Палеолог није успео да се избори са притиском Нормана, иако је пажљиво и савесно припремао одбрану.[13] Услед таквих околности цар Алексије стиже до Драча и припрема се за директни окршај са Норманима и позива к себи Георгија Палеолога, кога Ана опет приказује као врло опрезног човека, наводећи да он чак није желео да се одазове све док не види царев прстен, страхујући да је у питању супарничка замка.[14] Тек пошто му је цар отпослао тражено, Палеолог стиже и саветује цара да не улази одмах у отворену битку против Роберта, већ да воде герилску борбу и да „се његови људи спрече да напуштају логор ради снабдевања и пљачке". Исти план, бележи Ана, „требало је да буде примењен на Бодина и његове Далмате и *остале управитеље* (*архиге*) суседних земаља".[15]

Иако је Бодин недавно примио бившег драчког дуку, упркос вољи цара и новог дуке Палеолога, чиме се на неки начин показао као непоуздан савезник, Алексије и драчки дука га не искључују из планова за борбу против Нормана. Принцеза не бележи недоумице о Бодиновом ставу према таквом плану, будући да су Срби подизали устанке против Царства, те би им, из тог угла савез са Норманима донео више користи. Она једноставно износи план цара и славног војсковође, који очигледно не доводе у сумњу оданост Бодина, царевог поданика. „Били су", пише Ана „сигурни да би Роберт могао бити лако поражен уколико би он предузео ове мере".[16] Ипак, већина млађих војсковођа желела је директан сукоб и битку, а након што је Роберт послао нереалне услове примирија, сукоб је био неизбежан. Битка под Драчем је у *Алексијади* описана као жестока и напорна по обе стране. Многе славне византијске војсковође изгубиле су живот, а царева борбеност и пожртвованост истакнута је додатно његовим личним окршајем са извесним Норманином у којем се цар показао као

---

10 Alexias, III, XII.1.

11 *Вилимоновић*, Структура и особине, 176–178.

12 Alexias, IV, II.2.

13 Alexias, IV, IV.5–8.

14 Alexias, IV, V.2–3.

15 Alexias, IV, V.3; *Радојчић*, Вести Ане Комнине, 17.

16 Alexias, IV, V.3.

надмоћнији. Упечатљив, детаљан и потресан приказ цареве борбе, у којој је цар поднео жртву и био „обливен сопственом крвљу", додатно добија на снази када Ана одмах након описа тог тријумфа прибележи: „Али видео је (Алексије) да Турци беже, а такође се и сам Бодин повукао без борбе".[17] На овом месту чини се да она упире прстом у Србе и Турке као одговорне за пораз. Међутим, она је нешто раније указала на глави разлог пораза. Вешто портретишући слику Георгија Палеолога, јасно је предочила да је план борбе таквог човека, опрезног, морао бити исправан, а да су главни кривци млађи војници, који су желели непосредан сукоб. Како су многи од њих часно изгубили живот, *Алексијада* није место на коме они треба да буду експлицитно осуђени. Бекство Бодина и Турака, могло би се рећи да осим што додатно велича цареву личну победу и пожртвованост, указује на то да је битка већ била решена у корист Нормана, а то је цар схватио. Ана додаје да се Бодин „наоружао и распоредио своју војску у бојни ред" и читавог дана се држао „очигледно спреман да помогне цару у свакој секунди у складу са уговорима које је са њим склопио".[18] Ове речи нас упућују на то да је план о нападу на Нормане ипак предочен Бодину, „поданику Царства",[19] и да се он уговором обавезао да га испуни. Међутим, Бодин то није учинио, већ је према Аниним речима имао свој план, „пажљиво је чекао, како изгледа, да сазна да ли ће цар однети победу".[20] Уколико се то деси, пише Ана, његов план је био „да нападне *Келте*", а „ако Алексије изгуби" – „да се не бори већ да се повуче".[21] Када се уверио да је победа Нормана очигледна, Бодин се повукао без „иједног задатог ударца". Цар се, видевши да му нико не долази у помоћ, повукао пре доласка непријатеља.[22] На тако неславан начин завршила се у јесен 1081. г. битка под Драчем, један од најтежих пораза византијске војске. Бодин је у Анином тексту означен као човек који није поштовао договор и она без превелике горчине описује његову превртљивост, чиме додатно поткрепљује слику о његовом кукавичлуку и прорачунатости. Остали хроничари битке под Драчем, нажалост не спомињу држање Бодина и његову улогу у поменутим догађајима, те за сада имамо само сведочанство принцезе која пише о великом поразу војске свог оца Алексија, свакако субјективно.

Ана, потом, у наредној књизи наставља приповест о рату са Норманима, али и описује и Алексијеву борбу против јереси, истичући његову ангажованост

---

17 Alexias, IV, VI.9.

18 Alexias, IV, VI.9; *Chalandon*, Essai, 51-76; *McQueen*, Relations, 438-447; *Живковић*, Портрети, 96.

19 *Коматина*, Византијска титула, 71-72, сматра да је Бодин добио високо достојанство *протосеваста*, које је цар доделио и свом зету и брату, након што су највероватније склопили споразум и савезништво негде између априла и октобра 1081. г. Ана Комнина не помиње да је Бодин добио то достојанство.

20 Alexias, IV, VI.9.

21 Ibidem.

22 Alexias, IV, VI.9; *Theotokis*, Norman Campaigns, 158.

и на унутрашњем плану.[23] У шестој књизи опет су Нормани главна тема, те се на самом почетку истиче велики успех византијске војске, заузимање Костура, октобра 1083. г., а даље прича води опису борбе против павликијанске јереси, и опет након тога Ана управља свој поглед ка *Латинима* и Роберту Гвискарду, који је планирао напад на *Илирик*, док је цар пружао отпор уз помоћ млетачке флотиле. Упркос поразима, Роберт се, пише Ана, није окренуо „мирољубивим путевима".[24] Затим описује Робертово путовање и долазак у Јерусалим, и његову смрт јула 1085. г., додајући да је тај догађај извесни Симеон Сет прорекао цару много раније. Након екскурса о Сетовом пророчанству, додаје: „време је сада да се вратимо главној теми: ја не желим да имам репутацију пророчице и да именима из астрологије потамним писање главне теме моје историје".[25] Стога, наставља причу описујући Роберта Гвискарда, истичући да је имао лице „правог вође", да је доминантан и способан, а затим се још једном осврће на његов сукоб с царем Алексијем и бележи да су „неки људи кривили цара због необазривости и отпочињања рата са Робертом превремено". Према њиховом мишљењу, да није изазвао Роберта прерано, лако би га победио у сваком случају, јер је Роберт нападан са свих страна, „од такозваних Албанаца и од оних из Далмације које је послао Бодин".[26] Ана додаје да су њихове приче само злонамерне, и да Роберт има импресивну вештину ратовања и да је то врло добро познато.[27] Након ових запажања Ана доноси причу о свом рођењу, што припада 1083. г.[28]

Дакле, и овај помен српског краља у *Алексијади* стоји у вези са норманско-византијским односима. Међутим, намеће се питање, да ли се може рећи да се овај помен Бодина у *Алексијади* може односити на исти период у којем је Бодин претходно поменут, дакле у оквиру, односно, нешто пре битке под Драчем из 1081. Б. Крекић се уз свој превод извода поменутог места определио за 1083. г., чиме је јасно направио дистинкцију између ова два помена Бодина.[29] Ипак, уз одељак не постоји коментар који би указао због чега се ратовање „Албанаца и оних из Далмације које је послао Бодин" смешта у 1083. г., нарочито ако се има у виду хронолошка комплексност дела.[30] Верујемо да је за овакво датирање наведеног места допринела чињеница да након описа Робертовог сукоба са Византинцима

---

[23] Alexias, V passim.

[24] Alexias, VI, VI.1.

[25] Alexias,VI, VII.6.

[26] ...παρὰ τε τῶν καλουμένων Ἀρβανιτῶν παρὰ τε τῶν ἀπὸ Δαλματίας παρὰ τοῦ Βοδῖνου πεμπομένων..., Alexias, VI, VII.6–7.

[27] Ibidem.

[28] Alexias, VI, VIII.1–5.

[29] ВИИНЈ III, 382–383 (*Б. Крекић*). С. Ћирковић први је указао да је Ана понавља вести из 1081.г., без детаљнијег објашњења, ИСН I, 194, нап. 30; *Живковић*, Портрети, 96.

[30] ВИИНЈ III, 382–383 *(Б. Крекић)*. На поједина питања хронологије Аниног дела указали су: Buckler, *Anna Comnena*, 251-256; *Любарский*, Замечания к хронологии, 47–56; *Frankopan*, Challenges to Imperial Authority, 263–265; *Inoue*, Historical methodology,195-204

и *деловања Албанаца и Бодинових људи*, Ана пише о свом рођењу, што свакако, припада 1083. г. Ипак, пре описа поменутих догађаја Ана пише о Сетовом пророчанству, а пре тога о Робертовој смрти, што припада 1085. г.[31] Но, није само хронолошка недоследност Аниног дела разлог да опис овог догађаја посматрамо као анахронизам који се, заправо, односи на догађај из 1081. Наиме, пажљивим ишчитавањем оба описа јасно је да је реч о истом догађају. Наиме, како је већ речено, Георгије Палеолог је пред битку под Драчем цару изнео предлог о герилском ратовању против Нормана, а исти план требало је да важи и за Бодина и његове Далмате и *остале управитеље* (*архиге*) суседних земаља", али су се млађе војсковође побуниле, те је дошло до отвореног сукоба упркос вољи и савету искусног Палеолога.[32] Ана, очигледно, у оквиру шесте књиге, прави реминисценцију на велики пораз свог оца, још једном га правдајући речима „неки људи су кривили цара због необазривости и отпочињања рата са Робертом превремено", вероватно алудирајући на опрезног Палеолога, додајући опет мишљење *неких људи*, по којима „да није изазвао Роберта прерано, лако би га победио у сваком случају". Затим Ана додаје и разлоге за такав став *неких људи*, оно што нам пред опис саме битке под Драчем није открила – „јер је Роберт нападан са свих страна, *од Албанаца и од оних из Далмације које је послао Бодин*".[33] Дакле, пред битку под Драчем 1081. г. Бодин и Албанци су редовно узнемиравали Нормане, због чега се Алексије вероватно није двоумио да ли би требало и Србе укључити у саму битку, што је потом постао део византијског плана, који се, како је познато, изјаловио, а Бодиново „кукавичко држање" Ана је подробно описала. Сем тога ова вест нам открива и ко су *остали управитељи* (*архизи*) „суседних земаља" из описа битке под Драчем, тј., да се под њима мисли између осталог и на Албанце, те заправо ова Анина „изненадна приповест" допуњује опис битке под Драчем и догађаја који су јој претходили, те је можемо везати за 1081. г.[34]

---

31 Alexias, VI, VI.2–3.

32 Alexias, IV, V.3.

33 Alexias, VI, VII.6–7.

34 Поменуто место, у коме се Ана осврће на ранија збивања није изузетак у њеном делу, већ је, напротив особина Анине историјске нарације. Примера ради, Ана у оквиру VI књиге, Alexias,VI, XII.1–3, описује борбу Алексија и Абул-Касима, господара Никеје, а потом и убиство, које је починио султан Малик-Шах, 1092. г., настављајући даље приповест о борбама за престо између различитих чланова селџучке династије који су господарили различитим деловима њиховог великог царства, што је трајало до 1095. г., *Alexias*, VI, XII.3–5 . Међутим, у оквиру VII књиге када описује борбу Византинаца и „Скита" 1090. г., Ана наводи да су фламански витезови које је гроф Фландрије нешто раније уступио цару послати да заштите Царство „када је стигла вест са Истока да Абул-Касим, господар Никеје припрема офанзиву против Никомедије", Alexias,VII, VII.4. E. P. A. Сјутер, у свом коментару, Alexiad, 233, истиче да је Ана већ у претходној књизи описала несрећну смрт Абул- Касима, те оставља могућност да је Ана на овом месту антиципирала догађаје из 1092, у циљу завршетка приче, или је реч о неком другом Абул Касиму. Другу могућност би требало одмах искључити, јер не постоје два Абул-Касима у реченом периоду. Сем тога, и ако понавља причу о Абул-Касиму, јасно је да га у VII књизи Ана не ставља у погрешан историјски контекст ни тренутак, јер је у време деловања Фламанаца он још био у животу, те би ову епизоду заиста требало посматрати као допуну претходно испричаним догађајима о Абул-Касимовом деловању и

Већ у наредној, седмој књизи Анине историје, наилазимо на нове помене Бодина, српског владара, и први помен жупана Вукана, кога без посебног представљања Ана уводи у причу, као да је он потенцијалним читаоцима њеног дела познат, што је мало вероватно, те упућује на помисао да је Ана пишући своје дело сматрала да је то већ учинила. Како год, вести које она овог пута бележи, као и претходне, веома су значајне. Наиме, описујући ратовање Византинаца против султана Чахе, између осталог око превласти над малоазијским острвима Самосом, Лезбосом, Хиосом и Родосом (у пероду од 1088. до 1091. г.), Ана доноси вести о сусрету Чахе и византијског војсковође Константина Даласина, ради успостављања евентуалног мира, пре него што ће Конастантин Даласин извршити напад на Смирну.[35] Даласин је одбио да разматра предлоге правдајући се да ће „ускоро доћи са свом флотом доносећи са собом значајну снагу са мора и тла“ велики дука Јован, царев шурак, те да Чаха пред њега изнесе своје предлоге. Затим Ана прави екскурс и упознаје нас детаљније са делатношћу Јована Дуке, наводећи да је он од стране цара био послат у Драч из два разлога, „да заштити Драч“ и „да води рат против Далмата (Срба)“, јер „онај који се зове Бодин, будући најратоборнији и пун подлости, није желео да остане унутар својих граница, него је свакодневно нападајући градове најближе Далмацији, припајао их својим границама“, а додаје и да је дука Јован остао у Драчу једанаест година. За то време „многа је утврђења која су била под Вукановом управом повратио и многе заробљене Далмате послао цару Алексију“. На крају је, бележи Ана, „сукобивши се са Бодином у жестокој бици и њега заробио“.[36] Такви успеси дуке Јована Дуке били су довољна препорука да га цар опозове из Драча и да га именује за друнгарија флоте, чиме је желео да осигура победу Царства над Чахом.[37] Ана се затим враћа главној теми своје приче, наводећи да је Даласин за време док је ишчекивао долазак Јована Дуке освојио Смирну (1091).[38] Потом се даљи ток приповедања усмерава на „Ските“ и битку код Русиона, чиме Ана још једном кроз слику преплитања политичких и унутрашњих прилика у Царству на упечатљив начин истиче бројност и моћ непријатеља Царства.[39] Повест о борби против Чахе, по доласку Јована Дуке, Ана наставља у деветој књизи.[40]

његовој несрећној смрти описаним у VI књизи. Жаргонски се такав стил назива ‘cast back’ или ‘cast forward, cf. *Inoue*, Historical methodology, у овом зборнику, 204.

35 Alexias, VII, VIII.1–4, посебно VII, VIII.5–8, 10. Византијски војсковођа Константин Даласин је успео да поврати Хиос 1090/1091, а затим је ступио у преговоре са Чахом, *Polemis*, Doukai, 67, 117.

36 ...καὶ τέλος καρτερὰν μετὰ τοῦ Βοδίνου μάχην συναρράξας καὶ αὑτὸν κατέσχεν..., Alexias, VII, VIII.9; ВИИНЈ III, 383 (*Б. Крекић*); *Радић*, Манојло Страворoман, 93‑100, сматра да се у једном похвалном слову које је посвећено цару Алексију I, под Далматима за које се каже да су се ослободили ропства можда мисли на Константина Бодина, или пак да се њихово помињање односи на византијску власт у Далмацији.

37 Alexias, VII, VIII.9.

38 Alexias, VII, VIII.10.

39 Alexias, VII, IX.1 passim, VIII, I.1 passim.

40 Alexias, IX, I–III.

Ана, очигледно, бележи нову епизоду у односима Византије и Срба, у којој су Бодинове акције изнова претња на западним границама Царства, а поред њега нападе на византијске градове врши и Вукан. Ипак, Јован Дука, тадашњи дука Драча успео је да поврати отете градове, да заробљене Србе пошаље цару, а главни успех било је заробљавање самог Бодина. Неопходно је да се ова важна чињеница из српске историје, забележена на страницама Анине историје, правилно смести у што прецизнији хронолошки оквир. Бодиново и Вуканово ратовање против Византијског царства везује се за време службовања Јована Дуке на месту драчког дуке, а како је то једини траг који упућује на време Бодинове и Вуканове акције, питање времена Вукановог и Бодиновог деловања, а потом и заробљеништва последњег, постаје теже. Наиме, у науци још увек није решено питање времена службе Јована Дуке у Драчу, која му је додељена због значаја самог града, али и из других разлога које је Ана образложила. Претпоставља се да је Јован Дука започео службовање 1085, након што су Нормани напустили Драч, који су заузели Млечани и предали то важно упориште на Јадрану Византинцима. Његово службовање престало је управо одлуком цара који је желео да овај успешни дипломата и војсковођа буде главнокомандујући у предстојећим сукобима са моћним непријатељем какав је био емир Чаха. У оквиру Анине књиге се могу пронаћи јасне смернице да је Јован Дука опозван из Драча и упућен на Исток ради даљег рата против Чахе у пролеће 1092. г.,[41] чиме се упућује на прецизнији временски оквир његовог деловања против српских владара. Наиме, Ана у осмој књизи јасно бележи да је цар Алексије успешно обавио своје послове захваљујући „Божјем провиђењу", и да се „вратио половином маја у Византију као тријумфални победник",[42] свакако након битке код Левуниона, која се одиграла 29. априла 1091. г., и која је непосредно пре ове констатације подробно описана.[43] Затим Ана наводи да, иако није довољно рекла о догађајима између Византинаца и „Скита" (Печенега), њена је намера да у нередним пасусима опише догађаје који су се одиграли „у међувремену",[44] и потом описује

---

41 Већина истраживача сматра да је до постављења Јована Дуке на место управитеља Драча дошло 1085. г., али да се он на том положају није могао задржати дуже од шест година, дакле до 1091. г., Chalandon, *Essai*, 143, n. 1; *Buckler*, Anna Comnena, 402, 424, наводи да је Јован Дука напустио Драч и упутио се на Исток 1092. г.; *Polemis*, Doukai, 66–67; Théophylakte d' Achrida, 55–56. Уп. и *Вилимоновић*, Структура и особине, 185. Петар Франкопан сматра да је Јован управљао Драчким дукатом у периоду од 1083. до 1094, јер Ана наводи да је на том положају био једанаест година, и да је на том месту наследио Георгија Палеолога. Ипак, *Frankopan*, Imperial governors, 76, истиче да Јован Дука сигурно није био дука Драча у време Првог крсташког рата (1096. г.), када је тај положај држао Јован Комнин.

Што се тиче околности под којима је Драч поново доспео у византијске руке, оне су довољно познате, и не остављају простора да се податак *Летописа попа Дукљанина*, који говори о томе да је Бодин после смрти Роберта Гвискарда 1085. г. преузео власт над Драчем, а потом га предао Византинцима, узме у разматрање, up. Ljetopis, 97; *Живковић*, Портрети, 98–99.

42 ...τροπαιοφόρος αὐτὸς νικητὴς πρὸς τὸ Βυζάντιον ἐπανέρχεται Μαΐου παριππεύοντος μηνός..., Alexias, VIII, VI.5.

43 Alexias, VIII, V.1–9; *Meško*, Notes sur la chronologie, 3–15; *Idem*, Anna Komnene's narrative, 58–66.

44 ...τὰ ἐν τῷ μεταξὺ συμπιπτόντα τοῖς τότε καιροῖς..., Alexias, VIII, VI.5.

завере – Јерменина Аријевиса и извесног Хумбертопула, Јована Комнина, као и Теодора и Гргура Гавре, против цара Алексија I, а које вероватно припадају години 1093/1094 или каснијем времену,[45] и о којима ће у даљем тексту свакако бити речи. Цео тај екскурс завршава речима: „средивши послове са Јованом и Гргуром Гавром, цар је напустио Филипопољ и стигао у кланце који леже између Далмације и наше територије.....“.[46] Тек онда, испричавши нам догађаје који су се догодили „у међувремену“, Ана се враћа на *главни ток* своје приче: „онда се вратио у Цариград.[47] Затим наставља „мало пошто се вратио доста детаљних вести стигло је о Чахи“, и цар је свакодневно примао извештаје о Чахином напредовању и намерама чак да нападне и Цариград.[48] Услед таквих околности морао је да се припреми за рат „током остатка године, у време између краја пролећа и последњих дана зиме, а онда да се супротстави Чахи са јачим снагама“, и што пре сузбије његове намере. „На крају зиме“, пише Ана, „када је отпочело лепо време с пролећем, Јован Дука, царев шурак, повучен је из Епидамна (Драча) и постављен је на место великог дуке флоте.... “.[49] Дакле, следећег пролећа након битке код Левуниона, тј. с пролећа 1092. г., Јован Дука је напусто полажај у Драчу и по царевој наредби преузео главнину борбе против Чахе.

Дакле, ратовање Бодина и Вукана, а потом и заробљавање српског краља може се сместити у шири временски оквир од 1085. до пролећа 1092. г., и заиста је тешко определити се за одређену годину без додатних историјских смерница.[50] Једини путоказ који би могао да укаже на то да су у питању последње године службе Јована Дуке у Драчу јесу Анине речи о томе шта је све Јован Дука учинио током свог управљања дукатом, додајући да је „на крају“ (τέλος) заробио и Бодина, што је управо уверило цара у његове способности и препоручило га за водећу улогу у борби против Чахе.[51]

Још једно сведочанство Ане Комнине о српском владару Бодину неопходно је сместити у правилан хронолошки ред. Наиме, након описа битке код Левуниона, иако упозорава да није све рекла о односу Византинаца и „Скита“, Ана се одлучила да опише догађаје који су се десили у међувремену, те пише о завери

---

45 Alexias, VIII, VII.3–IX.7; *Frankopan*, Challenges to Imperial Authority, 258–259, 264–265. *Cheynet*, Pouvoir, 92, 95–97, n. 123, 99, искључиво пратећи редослед Аниног излагања датира заверу Теодора и Гргура Гавре у 1091/1092. г.

46 Alexias, IX, I.1.

47 ...ἐπάνεισιν εἰς τὴν μεγαλόπολιν..., Alexias, IX, I.1.

48 Alexias, IX, I.2–3.

49 Alexias, IX, I.3.

50 Б. Крекић, овај одељак смешта у период између 1085–1090. г., ослањајући се пре свега за такво датирање на закључке ранијих истраживача, износећи да је Јован Дука вероватно напустио Драч 1091. г., ВИИНЈ III, 383–384, нап. 26, 30 (*Б. Крекић*). Што се тиче времена Бодиновог заробљавања, Б. Крекић наводи да оно „није решено на довољно јасан начин“, али већу предност даје мишљењу Шаландона и Радојчића који се опредељују за 1090/1091. г., насупрот И. Синдику, који узима 1085. као годину Бодиновог заробљавања и ослобађања, ВИИНЈ III, 383–384, нап. 28 (*Б. Крекић*).

51 Alexias, VII, VIII.9; ВИИНЈ III, 383 (*Б. Крекић*).

Јерменина Аријевиса и извесног Хумбертопула, франачког порекла, и објашњава како ју је цар угушио,[52] а затим додаје: „дознајући да се прича о инвазији Кумана, и да Бодин и његови Далмати желе да раскину њихов уговор и нападну нашу (византијнску) територију..., цар је тешко могао да одлучи на којег од ова два непријатеља треба најпре кренути",[53] а потом нарацију наставља причом о завери његовог синовца, Јована Комнина и бележи да је цар послао два писма, једно Јовану, а друго у коме јасно наглашава деловање Вукана, властима у Драчу.[54] У српској науци се ови догађаји, потенцијални напад Бодина и *њеīових Далмаīа* и завера Јована Комнина, тј. деловање жупана Вукана смештају у 1091. г.[55] Међутим, поменути догађаји су део ширег екскурса који прекида нарацију о победи над Печенезма и тријумфалном повратку цара Алексија у Цариград, те проблему њиховог датирања треба приступити из тог угла.

Наиме, када заврши са описом поменуте завере Аријевиса и Хумбертопула, Ана додаје да је у то време било говора о куманској инвазији, и да је та вест стигла до цара, а затим и следећа, о деловању Бодина и његових Далмата, те да је цару било тешко да се одлучи против којег од два непријатеља треба најпре деловати. Управо је поменута куманска инвазија смерница за нешто прецизнију хронологију поменутих догађаја. Познато је да су Кумани били савезници Царства управо у одсудном тренутку када се водила велика битка против Печенега код Левуниона 29. априла 1091. г., па је због тога мало вероватно да је куманска инвазија била управо 1091. г.[56] Кумани су долазили у сукобе и размирице са Царством, и то пре 1091. г. само једном, 1087. г.,[57] а после битке код Левуниона два пута, 1094. г., када су пружили уточиште самопрокламованом сину Романа

52 Alexias, VIII, VII.1.

53 Alexias, VIII, VII.2–3.

54 Alexias, VIII, VII.3.

55 Б. Крекић се за овакву хронологију определио због чињенице да поменути догађаји следе опису битке код Левуниона, и због тога што је, како је веровао, Јован Комнин наследио Јована Дуку на месту управника Драча 1091. г., ВИИНЈ III, 384, нап. 30 (*Б. Крекић*). *Радојчић*, Вести Ане Комнине, 18-19, наводи да су се ови догађаји збили 1091. г., а да Бодина у борби против Византије замењује Вукан, јер је он био заузет династичким борбама; ИСН I, 196 (*С. Ћирковић*). *Frankopan*, Imperial governors, 89, упозорава да се не може са веродостојношћу узети „датум Бодиновог напада да би се датирало постављење Јована Комнина на место драчког дуке", али подразумева да је Бодинов напад не много хронолошки удаљен од завере новог драчког дуке Јована Комнина.

56 *Buckler*, Anna Comnena, 436–437; *Diaconu*, Petchénègues, 130–133; *Diaconu*, Coumans, 40–42, 60–69; *Kozolov*, More than Enemies, 92; *Meško*, Notes sur la chronologie de la guerre des Byzantins contre les Petchénègues, 3–9, 11–15. Meško, Anna Komnene's narrative of the war, 66, истиче да је цар Алексије првобитно био неповерљив према намерама двојице Куманских канова Тогортага и Бониака да ратују против Печенега, али је након раскошног банкета на који су били позвани успео да са њима склопи чврст савез.

57 У питању је био рат Византинаца и „Скита" (Печенега) 1087–1090. г., у који су били укључени и Кумани, али како се види из Аниног излагања они су убрзо отпочели размирице са Печенезима, тако да нису ни улазили у отворен сукоб са Византинцима, Alexias, VII, II–IV, V.1–3 passim; *Diaconu*, Petchénègues, 112–129; *Idem*, Coumans, 35–40.

Диогена, извесном Лаву, [58] и 1114. г., када су прешли Дунав, али су се на вест о царевом доласку повукли.[59] Како се деловање Бодина и његових Далмата хронолошки везује за напад Кумана, остаје нам да пажљивим ишчитавањем текста утврдимо на коју се од описаних инвазија мисли када се говори о Бодиновом нападу. Анине речи јасно указују на то. Чини се да она с посебним утиском приказује цареве недоумице око тога којој опасности од *два нейријатеља* би требало да се најпре посвети и додаје да је цар одлучио да је од суштинске важности да се прво позабави српском претњом, а не куманском, вероватно зато што су се Кумани по свој прилици, само приремали за предстојеће активности.[60] Слично бележи када је реч о куманској инвазији из 1094. г., а коју описује у десетој књизи *Алексијаде*. Наиме, ту стоји да су Кумани имали намеру да на престо поставе лажног претендента на византијски трон, али да цар није одмах реаговао, него је тек када су упали у тему Паристрион одлучио да се обрачуна са њима, али је и ту одлуку пратило помно већање.[61] Ипак, да је реч о инвазији из 1094. г. највише нас упућује чињеница да је одмах након што је донета одлука да крене на Запад због Бодина и Далмата, а пошто је стигао у Филипопољ, цар добио поруку од архиепископа Бугарске о завери свог синовца Јована Комнина, дуке Драча, која је, нема сумње, изведена у то време.[62]

Вест о завери блиског члана комнинског *икоса*, веома је узнемирила цара Алексија, али је он, како се види, врло брзо деловао пославши два писма једно: насловљено на Јована, а друго представницима власти у Драчу, у нади да се ова непријатна епизода што пре оконча на добробит породице Комнина.[63] У првом писму које је послао преко Аргира Карацаса, цар пише Јовану о том да је упознат „да варвари пристижу кроз клисуре", и да је он пошао из Цариграда како би обезбедио границе. Сем тога, цар инсистира да и сам Јован дође пред њега и да га обавести о неприликама у Далмацији износећи бојазан да се Вукан већ

---

58 Alexias, X, II–III.1; *Diaconu*, Coumans, 41–58.

59 Кумани су овог пута прешли Дунав, а цар је брзо реаговао и „не оклевајући" (μὴ μέλησας) послао је претходницу да извиди ситуацију, али су Кумани убрзо „били одагнани на сам помен његовог имена", Alexias, XIV, IX.1–3.

60 Alexias, VIII, VII.2.

61 Alexias, X, II.4–5.

62 *Varzos*, Γενεαλογία, № 23, датира заверу у 1094. г. *Cheynet*, Pouvoir, 96–97, наводи да је завера изведена после битке код Левуниона 1091, а пре него што је Вукан поразио Јована Комнина, 1093. *Mullet*, Theophylact of Ochrid, 86–87, n. 37, смешта Јованову заверу у 1093. или 1094. г. *Станковић*, Комнини у Цариграду, 79, нап. 21, истиче значај датовања завере за разумевање комнинског икоса, сматрајући да се Јованова побуна одиграла најкасније 1093. г.

63 Завера тадашњег драчког дуке Јована Комнина била је једна од највећих криза унутар клана Комнина. Реч је о завери блиског члана породице, но ипак Анина запажања о њој су врло занимљива и загонетна. Наиме, из недовољно јасног разлога она се поставља заштитнички према завереник, те у даљем тексту као главног кривца за Јованов поступак означава његовог стрица Адријана. О завери, као и о евентуалном прикривању одговорности охридског архиепископа, вероватно у то време Теофилакта Охридског, за такву ситуацију, уп. *Вилимоновић*, Структура и особине, 265–269.

припрема за напад. Цару је, како се из писма види, било неопходно да зна да ли Вукан „остаје при мировним уговорима“, а ако не, његов план је да заједничким снагама, са Јованом, одбрани Царство.[64] Својим другим писмом цар се обратио представницима града Драча, понављајући да је „сазнао да Вукан опет ради против нас“ (тј. Царства), те да је због његовог деловања кренуо из Цариграда да утврди кланце „који леже између наше земље и Далмације“, и да се ближе информише о активностима Срба. Сем тога из истих разлога цар им пише да опозива Јована Комнина са места драчког дуке.[65] Међутим, у даљем тексту Ана објашњава шта су заправо писма представљала и како се ситуација даље одигравала. Писмо је најпре требало да доспе до Јована, а да потом Карацас преда писмо драчким властима и то под следећим условима и из следећег разлога: уколико се Јован повинује царевим инструкцијама, он ће остати драчки дука; само у случају да Јован не прихвати помирење Карацас је требало да сазове представнике града и прочита им намењено писмо да би му помогли при хапшењу Јована. Такође, у том случају би нови драчки дука био управо Аргир Карацас.[66] Из даљег текста *Алексијаде* сасвим је јасно да се Јован повиновао жељи свог стрица, те да није било потребе за његовим евентуалним смењивањем.[67] Наиме, Ана наставља са описом сусрета цара Алексија и његовог брата Исака и истиче да су они решили несугласице, а да је цар одлучио да свом синовцу Јовану поново повери службу дуке у Драчу.[68] Затим пише како то нису били једини цареви проблеми, већ да је уследила и поменута завера Теодора Гавре и издаја његовог сина Гргура, а затим додаје да је цар напустио Филипопољ тек након што је средио прилике са Јованом (Комнином) и Гргуром Гавром и упутио се „у кланце који леже између Далмације и наше (византијске) територије“.[69] Цар је, у ствари, желео да обезбеди границу према Србима и то је, према Анином опису, учинио с великом посвећеношћу.[70]

Управо овом вешћу Ана прекида свој екскурс *о догађајима који су се догодили у међувремену* и враћа се догађајима који су се догодили непосредно након битке код Левуниона 1091., али пошто се цар вратио у Цариград половином маја 1091. г.[71] Даље Ана пише, „убрзо након што се цар вратио“ (у Цариград), стигао је много подробнији извештај о Чахи и управо су те вести натерале цара да на

64 Alexias, VIII, VII.4.

65 Alexias, VIII, VII.5.

66 Ibidem.

67 Нема дакле говора о томе да је Аргир Карацас био нови драчки дука, како стоји у ВИИНЈ III, 385 (*Б. Крекић*), наместо Јована Комнина, а пре Нићифора Вријенија. Cf. *Frankopan*, Imperial governors, 82–93.

68 ...τὸν Ἰωάννην... “αὖθις, ὡς ὁρᾷς, ἐκπέμπω πρὸς τὸ Δυρράχιον, ἐφ᾽ ᾧ τὰ τῆς ἰδίας ἀρχῆς ἐπιμελῶς ἐνεργεῖν...“, Alexias VIII, VIII.1–4.

69 Alexias IX, I.1.

70 Alexias, IX, I.1.

71 Alexias, IX, I.1. Уп. и Alexias, VIII, VI.5.

место друнгарија флоте постави Јована Дуку, дотадашњег драчког дуку, „када је лепо пролећно време почело", дакле, у пролеће 1092. г.[72] Наредни редови *Алексијаде* посвећени су управо ратовању Јована Дуке и Чахе, емира Смирне, око острва у Егејском мору.[73] Далеко јаснија хронологија ових догађаја донекле ће нам указати на временски оквир догађаја које је Ана описала у већ поменутом *екскурсу*, пре свега оних који се односе на прилике у *Далмацији*.

Истакли смо да се могући напад Бодина и *Далмата* на византијске територије догодио највероватније 1094. г., али се нисмо ближе определили за нешто прецизнији оквир Вукановог напада, који је такође описан у контексту приче о завери Јована Комнина. Иако су ти догађаји описани пре описа постављења Јована Дуке на место друнгарија флоте, јединог довољно спретног да се супротстави Чахи, нема сумње да је Јован Комнин, син севастократаора Исака, постављен на место управника Драча наместо Јована Дуке, коме су животне околности намениле нову службу. Дакле, Јован Комнин је стигао у Драч с пролећа 1092. г. Из царевих писама јасно је да је Вукан у време Јованове завере прекршио мировни уговор, тј. да је он већ ратовао против Царства, те се намеће питање када је тачно отпочела његова борба.[74] Одговор нам пружају нове вести које Ана доноси о Вукану, у оквиру девете књиге своје историје.

Наиме, након описа ратовања са Чахом, Ана изненада прелази на опис ратовања цара Алексија на Западу, против Срба, започињући га драгоценом временском одредницом. Комнинска принцеза истиче да је читав сукоб против Византинаца отпочео Вукан, за кога каже да је „држао сву власт код Далмата",[75] „два сунчева обиласка након уништења Скита", односно две године након битке код Левуниона, дакле 1093.[76] Напад Срба, те 1093. г., био је усмерен на византијски Липљан, „мали градић на обронцима Зигона", али се на вест о царевом доласку Вукан са својим људима повукао у Звечан, такође „градић у планинској области поменутог Зигона".[77] Када је Алексије приспео у Скопље, Вукан је одмах, пише Ана, понудио мир, окривљујући византијске управитеље да су изазвали сукоб нападајући и наносећи „не малу штету Србији".[78] Цар је прихватио мировну понуду према којој се Вукан обавезао да неће више вршити упаде на византијску територију, те да ће као гаранцију за то послати своје рођаке као таоце.[79] Међутим, како даље стоји, Вукан је одлагао испуњење својих обавеза,

---

72 Alexias, IX, I.2–3.

73 Alexias, IX passim.

74 Alexias, VIII, VII.5.

75 ...ἀνὴρ δὲ οὗτος τὸ πᾶν τῆς ἀρχῆς τῶν Δαλματῶν φέρων..., Alexias IX, IV.1; ВИИНЈ III, 386 (*Б. Крекић*); *Buckler*, Anna Comnena, 432–433. За Вукана се бележи и да је достојан противник цара Алексија, иако је у питању био, из византијске перспективе, локални одметник.

76 ...μετὰ διττὴν ἡλίου περιφορὰν τῆς τῶν Σκυθῶν καταλύσεως..., Alexias IX, IV.1.

77 Alexias IX, IV.2–3; *Максимовић*, Зигос, 73–90.

78 Alexias IX, IV.3.

79 Ibidem.

таоци нису послати, „а ни година дана није сасвим прошла", а он је поново отпочео нападе на византијску територију, дакле почетком 1094. г.[80] Није ли због такве ситуације цар реаговао у свом писму, о коме Ана пише у VIII књизи, а које је упућено Јовану Комнину, у коме каже да има бојазан да се Вукан већ припрема за напад и да је цару било неопходно да зна да ли Вукан „остаје при мировним уговорима", а ако не, његов план је да заједничким снагама са Јованом одбране Царство.[81] По свој прилици, Вукан није имао намеру да поштује речени уговор, јер цар у свом другом писму упућеном представницима града Драча, а које је такође изложено у оквиру VIII књиге, понавља да је „сазнао да Вукан опет ради против Царства".[82] Ана нас у IX књизи подсећа да је Вукан „примио разна царева писма којима га је подсећао на уговоре и обавезе, које му је раније учинио", али да Вукан „није био спреман да изврши обећање".[83] Због тога је цар Алексије одлучио да ратовање против Вукана повери Јовану Комнину, свом синовцу, доделивши му „довољно снаге".[84] Наравно, читаво Јованово ратовање против Вукана догодило се након што се царев синовац повиновао царевој вољи и пошто му је поверено да „среди послове у његовој провинцији".[85] Дакле, Ана је у оквиру описа завере Јована Комнина, која је и у фокусу приче њеног екскурса, пружила обрисе деловања Срба у то време, подробно описане у наредној књизи.

Након постављења Јована Комнина на чело борбе против Вукана, Ана нас обавештава о њиховој борби. Упркос моћи византијске војске, Ана читаоце свог дела опрезним реторским стилом припрема за фијаско византијске војске истичући Јованово неискуство у ратовању и младост.[86] Јован Комнин је напредовао ка Липљану, а Вукан је поново понудио мир на који Јован није пристао знајући да је то „голо обећање" и да се Вукан припрема за напад, о чему је обавештен. До окршаја је дошло у близини реке Ситнице, а пораз византијске војске Ана описује врло драматично.[87] Вукан се потом повукао у Звечан, а преостали део византијске војске на челу са Јованом Комнином до Липљана. Због великог пораза Јован одлази у Цариград, а Вукан, охрабрен тиме, пустоши околину Скопља, заузима Полог и напада Врање. Све наведено догодило се вероватно у првој половини 1094. г., јер Ана наводи да није прошла *ни читава година од првобитног мира* између цара Алексија и Вукана. Због таквог стања цар Алексије се са војском одмах упутио у Далмацију, како би обновио порушена утврђења

80 Alexias IX, IV.4.

81 Alexias, VIII, VII.4.

82 Alexias, VIII, VII.5.

83 Alexias IX, IV.4.

84 Alexias, IX, IV.4.

85 Alexias VIII, VIII.4.

86 Alexias IX, IV.4; *Радојчић*, Вести Ане Комнине, 20–21.

87 Alexias IX, IV.4–6; ВИИНЈ III, 387 (*Б. Крекић*). *Stephenson*, Balkan Frontier, 148–149, не спомиње овај сукоб византијске и српске војске, штавише нетачно наводи да је Јован Комнин заједно са Србима ковао заверу против цара Алексија.

али и да Вукана најстроже казни за недела.[88] На путу из Цариграда ка Далмацији, у месту Дафнутијум, стигла је вест о завери Нићифора Диогена, сина некадашњег цара Романа Диогена, коју су потпомогли најугледнији чланови Сената и испред свих, његова мајка, некадашња царица Марија Аланска, због чега је цар прекинуо поход. И Анина нарација је од овог догађаја потпуно усмерена на даља дешавања у вези са завером.[89] Тек након описа тог врло мучног момента на унутрашњем плану Царства и пошто нас обавести да је завереник ослепљен на дан Светих апостола, 29. јуна 1094,[90] додаје да цар упркос тим догађајима „није изгубио нерве", него је кренуо право ка Далмацији. Дакле цар Алексије је средином лета 1094. наставио свој претходно започет поход против Срба.[91]

На вест о царевом доласку с мноштвом војске у Липљан, који је византијска војска одмах повратила,[92] Вукан је одмах понудио мир, у намери да пошаље претходно обећане таоце цару и тврдећи да неће више нападати византијске територије. Цар је прихватио понуђени мир, те је дошло до сусрета са Вуканом, кога је, како Ана бележи, иако је био „варварин" цар „благонаклоно примио", а затим додаје да је цар желео да избегне грађански рат, јер „мада то бејаху Далмати, ипак бејаху хришћани".[93] Тиме на специфичан начин Ана показује емпатичну црту цара, који брине о својим поданицима и бори се искључиво када нема другог избора.[94] Вукан је пак коначно испунио своје обећање и предао цару таоце, „рођаке и изабране жупане", њих двадесет, а међу њима и своје синовце „Уроша и Стефана Вукана". Дакле, на миран начин завршио се потенцијални жесток сукоб Срба и Византинаца.[95]

Према томе, јасно је да Ана у осмој књизи доноси податке о деловању Вукана у оквиру приче о завери Јована Комнина, које потом детаљно описује у деветој књизи, и неспорно је да су се ти догађаји збили 1093/1094. г. Међутим, на почетку свог екскурса о заверама, Ана је истакла да су Бодин и његови Далмати, у време када су пристизале вести о куманској инвазији, намеравали да „прекрше

---

88 Alexias IX, V.1; ИСН I, 198-199 (*J. Калић*); *Живковић*, Портрети, 109-111.

89 Alexias IX, V.1– IX.6; *Вилимоновић*, Структура и особине, 199–202.

90 О години завере Нићифора Диогена уп: *Chalandon*, Essai, 149–151; *Cheynet*, Pouvoir, 98–99; *Magdalino*, Manuel I Komnenos, 203, сматрају да је у питању 1094. г., *Frankopan*, Challenges to Imperial Authority, 257–274, да је у питању 1095. г.

91 Alexias IX, X.1.

92 Пошто је цар након многих невоља наставио свој поход ка Србији, у овом његовом походу може се препознати оно што је Ана, завршавајући свој екскурс о заверама, већ испричала, а који је завршила царевим повратком у престоницу, Alexias IX, I.1; ВИИНЈ III, 385–386 (*Б. Крекић*), што се заправо и десило након што је Вукан предао таоце, Alexias IX, X.1, уп. даље у тексту.

93 Alexias IX, X.1; *Радојчић*, Вести Ане Комнине, 21; ВИИНЈ III, 388, нап. 40 (*Б. Крекић*); *Живковић*, Портрети, 117.

94 Ана често истиче царево човекољубље према *варварима*, тако на пример када је требало да се сурово казне извесни заробљеници скитског порекла, цар је наводно изговорио: „Скити јесу, али и људска бића", „непријатељи, али вредни сажаљења", Alexias VIII, VI.1; *Buckler*, Anna Comnena, 99–108.

95 Alexias IX, X.1; *Shepard*, ‚Father'or ‚scorpion'?, 80–107.

своје уговоре“ и да нападну византијску територију. Све ово отвара нова, велика питања о Бодиновом животу и деловању. Да ли то значи да се Бодин избавио из заробљеништва у које је пао услед ратовања против Јована Дуке и отпочео ратовање против новог дуке Драча; шта је подразумевао споразум који је намеравао да прекрши; да ли су се његове офанзиве дешавале у договору и синхроно са Вукановим; зашто се као главни носилац борбе против Византије означава Вукан, уколико се Бодин вратио у Далмацију? Нема сумње да се Бодин ослободио заробљеништва, и да је у једном тренутку 1094. напао византијску територију, али како су текле његове даље акције остаје непознато. Западни извори сведоче да се Бодин сигурно избавио из заробљеништа до 1096. г., када се бележи његов сусрет са учесницима Првог крсташког похода.[96] С друге стране, Ана при опису догађаја из 1093. г. описује Вукана као „човека који држи сву власт код Далмата“.[97]

Време и ток описаног сусрета цара са Вуканом и предаје талаца не доводи се у питање. Међутим, оно што буди пажњу јесте да ли је Вукан прекршио нови мир уговорен са царем. Праћењем редова XII књиге *Алексијаде* стиче се утисак да је Вукан опет нападао византијску територију, али како је цар послао помоћне трупе, одмах је затражио мир и послао таоце.[98] Иако ова вест није привукла, чини се, довољну пажњу истраживача, они су се према њој различито односили, те је тако поједини посматрају као потпуно нову вест о деловању српског владара и смештају у 1106. г., а други сматрају да је у питању Вуканов напад из 1094. г., који Ана несмотрено понавља.[99] Да бисмо се правилно односили према овом проблему који се намеће из читања Анине историје, неопходно је сагледати контекст у коме се појављују вести о Вукану и његовој борби против Византинаца. Тематику дванаесте књиге *Алексијаде* чине бројни унутрашњи проблеми Царевине, али је главни фокус приповедања Друга норманска инвазија (1105–1107). Цар Алексије напустио је Цариград и стигао у Солун 14. индикта и *двадесет година након његовог успона на трон*, с намером да организује одбрану против Нормана, које је предводио Боемунд, кнез Тарента и Антиохије – у питању је 1105/1106. г., *а са њим је била присиљена да крене и царица Ирина*.[100]

---

96 Raimundus de Aguilers, 236; Ordericus Vitalis, III, 485–486; ИСН I, 196 (*С. Ћирковић*).

97 Alexias, IX, IV.1. У Ljetopisu, 96–99, не бележе се подаци о деловању Бодина и Вукана против византијске власти 1093/1094. г., већ се нагласак ставља на борбе око власти, како за Бодиновог живота тако и после смрти; *Живковић*, Портрети, 99–103, 109–116.

98 „Кренувши отуда стиже до Струмице, а отуда до Слопима. Сазнавши за пораз Јована, севастократоровог сина, који је био послат напред против Далмата, пошаље довољне снаге у помоћ. Вукан пак будући веома покварен, одмах замоли цара за услове мира и пошаље тражене таоце...“, Alexias, XII, IV.4.

99 Наиме, Chalandon, *Essai*, 238-239, и ВИИНЈ III, 389-390 (*Б. Крекић*), сматрају да је у питању нови напад Вукана, који се догодио 1106. г., такође и ИСН, 199 (*Ј. Калић*); *Живковић*, Портрети, 111-112, 116, док *Радојчић*, Вести Ане Комнине, 22 и *Frankopan*, Imperial governors, 97, констатују да је у питању понављање описа Вукановог деловања из 1094. г., без детаљнијег појашњења.

100 Alexias, XII, III.1–2. *Inoue*, Historical methodology, 195-206, убедљиво је показао да Ана на овом месту не греши када помиње четрнаести индикт, а двадесету годину од почетка владавине Алексија који не кореспондирају, како је сматрала Баклер. Наиме, индикт јасно упућује на 1105/1106, а двадесета година владавине на 1101. г. Међутим К. Иноуе, пажљивом анализом текста закључује

У Солуну је цар отпочео припреме ишчекујући Боемундов долазак, а појава комете којој Ана посвећује доста простора, била је заправо лош предзнак.[101] Цар је отпослао писма у различите земље у намери да обезбеди помоћ, а да би се припремио за предстојећи окршај са Норманима, поставио је као гувернера у Драчу синовца Алексија, другог сина севастократора Исака.[102] Сем тога, издао је наређење о опремању флоте. Након свега цар се повукао до Струмице, недалеко од Слопима, када је према Аниним речима стигла вест о окршају Јована, севастократоровог сина, и Вукана, у којем је Јован поражен, због чега цар шаље трупе у помоћ, али је Вукан одмах ушао у преговоре о миру и послао таоце. Затим Ана наводи да је цар остао у тој области око годину и два месеца, редовно прикупљајући вести о Боемунду који је још увек боравио у Лангобардији. Како је наступала зима цар је распустио војску, а сам се повукао у Солун. На том путу стигла је и вест да су се цару Јовану, његовом сину, у месту Валависти у Тракији родила деца, близанци син и кћерка.[103] Управо захваљујући помену рођења близанаца тј. *Јовановој зрелости*, у науци се узимало да вест о Вукановом нападу није поновљена, јер је при првом нападу Вукана 1094. г. Јован имао свега пет година, а како је цар боравио годину и два месеца у том крају, узима се да се наводни нови српски покрет догодио с пролећа 1106. г.[104] Ипак, Анина нарација о рођењу Јованове деце наставља се на опис догађаја који су се дешавали по царевом повратку у Солун услед наступајуће зиме. Читав екскурс о рођењу близанаца на овом месту, како је уочено, представља „тенденциозну интерполацију" како би се умањио углед њеног брата и истакао нелегитимитет његове деце, коју не случајно завршава описом рушења статуе цара Константина у Цариграду, чиме се истиче лош знак у вези са рођењем Јовановог потомства.[105] Без обзира на тенденциозност којој можда и није место у опису припреме за борбу са Боемундом, рођење близанаца се догодило 1106. г., а цар јесте био у Солуну, вероватно од септембра 1105, и боравио је у том крају, тј. у Струмици и Слопиму, око годину и два месеца, негде до новембра 1106. г., а потом се вратио у Солун. Који су разлози да сумњамо у Анину вест о поновној борби са Вуканом? Прво, одредница да је цар боравио у том крају годину и два месеца највероватније се односи на струмички крај, јер је у Далмацију послао помоћне трупе. Сем тога, познато је да Вукан, у то време 1106. г., никако није могао да води борбу са

да су Анини извори у оба случаја и за индикт и за годину били поуздани, а у питању су писма и дневник. Међутим, Ана, како истиче Иноуе, након обавештавања читалаца да је цар отишао у Солун четрнаестог индикта, што одговара 1105/1106. г., прави шири екскурс о царици Ирини, који почиње сећањем да је она била присиљена двадесете године цареве владе, дакле 1101. г., да га прати у походу. Без обзира на овај сегмент, који још једном показује колико је Анино писање заправо прецизно, али и хронолошки некомпактно, нема сумње да је цар дошао пред Солун 1105/1106. г.

101 *Вилимоновић*, Структура и особине, 280–281.

102 Alexias, XII, IV.3; *Frankopan*, Imperial governors, 97–98.

103 Alexias, XII, IV.4; *Вилимоновић*, Структура и особине, 279–280.

104 Цар је био у том крају од септембра (14. индикт) 1105. г., до новембра 1106. г., ВИИНЈ III, 390, нап. 44 (*Б. Крекић*), а поход Вукана је наводно трајао од пролећа до новембра 1106.

105 Alexias, XII, IV.5; *Вилимоновић*, Структура и особине, 279–281.

Јованом Комнином, севастократоровим сином, јер је у то време дука Драча био његов брат Алексије. Јасно је да се на овом месту под поразом Јована Комнина, „који је био послат на чело борбе против Далмата", мисли на догађај из 1094. г. Ана додаје да се цар одмах укључио и да је Вукан одмах понудио преговоре и послао таоце. Потпуно је исти опис Вукановог одговора 1094. г. на вест о доласку цара, када му је након небројено много пута и прекршених обећања коначно предао таоце, међу којима и своје синовце. Зашто је Ана поновила вест? Одговор можда лежи у томе да је читава експедиција за одбрану од Нормана припремана на Балкану, у залеђу Солуна, и не марећи да ли је о томе већ било речи, Ана једноставно прави реминисценцију и тако прилике на Балкану, цареву тескобу и тешкоће доводи до усијања. Дакле, то је поновљени, а уједно и последњи помен српског владара Вукана у *Алексијади*. У преостале три књиге нема речи о деловању Срба и њихових предводника,[106] чиме, могло би се рећи, почиње полувековна тишина византијских историчара о српским владарима.

***

Вести Ане Комнине о српским владарима су занимљиве и значајне, а упркос Анином ученом и опором наративу, који на тренутке може учинити хронологију дела недоследном или пак нетачном, може се закључити:

* Ана први пут помиње Бодина и Михаила у вези са пружањем уточишта непослушном дуки Мономахату, у првој, а потом то чини у трећој књизи *Алексијаде*. У четвртој књизи помиње Бодиново неславно учешће у бици под Драчем 1081. г. Помен Бодина у шестој књизи односи се на исти догађај.

* Ратовање Бодина и Вукана против дуке Јована Дуке, које Ана излаже у седмој књизи свог списа, може се сместити у шири временски оквир од 1085. до 1092. г., који заправо представља време службовања Јована Дуке у Драчу, док се само Бодиново заробљеништво може хронолошки определити у последње године Јованове управе у Драчу.

* Ана помиње још један напад Бодина и *Далмата* на византијску територију, у наредној, осмој књизи, који се највероватније догодио 1094. г., након што се Бодин ослободио заробљеништва. Могуће је да је тај његов напад био усаглашен са нападима Вукана, који се описују у оквиру приче о завери Јована Комнина, у истој књизи.

* Деловање Вукана против Царства, поменуто у оквиру приповести о завери Јована Комнина заправо је подробно описано у деветој књизи и може се сместити у 1093/1094. г. На исти догађај се односи Анино приповедање у дванаестој књизи *Алексијаде*.

---

106 Ана још помиње Србе, Alexias XII, IX.6, када даје географски опис Јадранског мора и Дрима, наводећи како река Дрим „протиче границом Далмата", чиме је дала извесну потврду о успеху Бодинове и Вуканове политике ширења српских граница. У четрнаестој књизи *Алексијаде* помиње се да византијска војска није целовита, при поласку крсташа преко територија Царства, јер је између осталог чувала клисуре према Србији, Alexias XIV, IV.3.

ЛИСТА РЕФЕРЕНЦИ – LIST OF REFERENCES

Извори – Primary Sources

Annae Comnenae Alexias, edd. *Diether R. Reinsch*, *Athanasios Kambylis*, Corpus Fontium Historiae Byzantine 40, Berlin–New York 2001.

Anna Comnena, The Alexiad, translated by *E. R. A. Sewter*, London 1069.

Ioannes Scylitzes Continuatus, ed. *Ev. Tsolakēs*, Thessalonikē 1968.

Ioannis Scylitzae Synopsis Historiarum, ed. *I. Thurn*, Corpus Fontium Historiae Byzantine 5, Berlin–New York 1973.

Ljetopis popa Dukljanina, prir. *V. Mošin*, Zagreb 1950.

Orderici Vitalis Ecclesiasticae Historiae libri tredecim, III, ed. *A. Le Prevost*, Parisis 1845.

Raimundi de Aguilers, canonici Podiensis Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem, Recueil des Historiens des Croisades, Historiens Occidentaux, III, Paris 1866.

Théophylacte d'Achrida, Lettres, éd. *P. Gautier*, Corpus Fontium Historiae Byzantine 16/2, Thessalonique 1986.

Византијски извори за историју народа Југославије III, ур. *Г. Осшрогорски*, *Ф. Баришић*, Београд 1966 [Vizantijski izvori za istoriju naroda Jugoslavije III, ur. *G. Ostrogorski*, *F. Barišić*, Beograd 1966].

Литература – Secondary Works

Alexios I Komnenos, edd. *M. Mullett*, *D. Smythe*, Belfast 1996.

Anna Comnene and Her Times, ed. *Th. Gouma-Peterson*, New-York 2000.

Buckler G., Anna Comnena. A study, Oxford 1929.

Chalandon F., *Essai sur le régne d'Alexis Ier Comnène (1081-1118)*, Paris 1900.

Cheynet J.-C., Pouvoir et contestations à Byzance (963–1210), Paris 1990.

Diaconu P, Les Petchénègues au Bas-Danube. Bucharest 1970.

Diaconu P., Les Coumans au Bas-Danube aux XIe et XIIe siècles, Bucharest 1978.

Frankopan P., Challenges to Imperial Authority in the Reign of Alexios I Komnenos: the Conspiracy of Nikephoros Diogenes, Byzantinoslavica 64 (2006) 257–274.

Frankopan P., The imperial governors of Dyrrakhion in the reign of Alexios I Komnenos, Byzantine and Modern Greek Studies 26 (2002) 65–103.

Howard-Johnston J., Anna Komnene and the Alexiad", Alexios I Komnenos, 260–302.

Inoue K., The historical methodology of Anne Komnene: A case study of book XII chapter 3 of the Alexias, Zbornik radova Vizantološkog instituta 52 (2015) 195-206.

Kozolov S., More than Enemies. The description of Nomads in the Bizantine literature of the Epoch of the first Pecheneg Incursions into Bizantium, Rules and Violence, 63–83.

Magdalino P., The Empire of Manuel I Komnenos 1143–1180, Cambridge 1993.

Maksimović Lj., Βυζάντιο και οι Σέρβοι στο 11ο αιώνα: ζήτημα εσωτερικής η εξωτερικής πολιτικής της αυτοκρατορίας, ed. V. N. Vlyssidou, The Empire in crisis (?). Byzantium in the 11th century (1025–1081), Athenes 2003, 75–85 [*Maksimović Lj.*, Byzantio kai hoi Serboi sto 11o aiōna: zētēma esōterikēs ē exōterikēs politikēs tēs autokratorias, ed. V. N. Vlyssidou, The Empire in crisis (?). Byzantium in the 11th century (1025–1081), Athenes 2003].

McQueen W. B., Relations between the Normans and Byzantium 1071–1112, Byzantion 56 (1986) 427–476.

Meško M., Anna Komnene's narrative of the war against Scythians, Graeco-Latina Brunensia 19 (2014) 54–69.

Meško M., Notes sur la chronologie de la guerre des Byzantins contre les Petchénègues (1083–1091) 1–15.

Mullet M., Theophylact of Ochrid. Reading of Letters of Byzantine Archbishop, Aldershot 1997.

Polemis G., The Doukai. A Contribution to Byzantine Prosopography, London 1968.

Rules and Violence. On the Cultural History of Collective Violence from the Late Antiquity to the Confessional Age, edd. *C. Dietl, T. Knäpper*, Berlin–Boston 2014.

Shepard J., ‚Father‘or ‚scorpion‘? Style and substance in Alexios‘s diplomacy, Alexios I Komnenos, 68–133.

Stephenson P., Byzantium's Balkan Frontier, Cambridge, 2000.

Theotokis G., The Norman Campaigns in the Balkans 1081–1108 AD, Woodbridge 2014.

Varzos K., Η Γενεαλογία των Κομνήνων I–II, Thessalonikē 1984 [*Varzos K.*, Hē genealogia tōn Komnēnōn I–II, Thessalonikē 1984].

Вилимоновић Л., Структура и особине „Алексијаде" Ане Комнин – настанак једне личне историје, Београд 2014 (докторска дисертација у рукопису) [*Vilimonović L.*, Struktura i osobine „Aleksijade" Ane Komnin – nastanak jedne lične istorije, Beograd 2014 (doktorska disertacija u rukopisu)].

Живковић Т., Портрети српских владара (IX–XII век), Београд 2006 [*Živković T.*, Portreti srpskih vladara (IX–X vek), Beograd 2006].

Историја српског народа, ур. *С. Ћирковић*, Београд 1981 [Istorija srpskog naroda, ur. *S. Ćirković*, Beograd 1981].

Коматина П., Византијска титула Константина Бодина, Зборник радова византолошког института 48 (2011) 61–76 [*Komatina P.*, Vizantijska titula Konstantina Bodina, Zbornik radova vizantološkog instituta 48 (2011) 61–76].

Komatina P., Traduction des titres de souverains et de chefs étrangers dans le monde byzantin au X[e] siècle – la forme et l'essence, *Remanier, métaphraser: fonctions et techniques de la réécriture dans le monde byzantin*, edd. S. Marjanović – Dušanić, B. Flusin, Belgrade 2011.

Любарский Я., Замечания к хронологии XI книги «Алексиады» Анны Комниной, Византийский временик 23 (1963), 47–56 [*Ljubarskij J.*, Zamečanija k hronologii knigi «Aleksijady» Anny Komninoj, Vizantijskij vremennik 23 (1963) 47–56] .

Любарский Я., Об источниках „Алексиади" Анны Комниной, Византийский временик 25 (1964), 99–120 *Ljubarskij J.*, Ob istočnikah „Aleksiadi" Anny Komninoj, Vizantijskij vremenik 25 (1964) 99–120].

Максимовић Љ., Зигос на српско-византијској граници, Зборник Филозофског факултета у Београду 15/1 (1985) 73–90 [*Maksimović Lj.*, Zigos na srpsko-vizantijskoj granici, Zbornik Filozofskog fakulteta u Beogradu 15/1 (1985) 73–90].

Радић Р., Манојло Стравороман, Зборник радова византолошког института 27/28 (1989) 93-101 [Radić R., Manojlo Stravoroman, Zbornik radova viyantološkog instituta 27/28 (1989) 93-101].

Радојчић Н., Вести Ане Комнине о Србима, Гласник скопског научног друштва 3 (1928) 13–24 [*Radojčić N.*, Vesti Ane Komnine o Srbima, Glasnik skopskog naučnog društva 3 (1928) 13–24].

Станковић В., Комнини у Цариграду. Еволуција једне владарске породице, Београд 2006 [*Stanković V.*, Komnini u Carigradu. Evolucija jedne vladarske porodice, Beograd 2006].

Ivana Komatina
Institute of History, Belgrade
ivana.komatina@iib.ac.rs

SERBIAN RULERS IN THE *ALEXIAD* – SOME CHRONOLOGICAL NOTES

There is proportionally great deal of information about the Serbs in the *Alexiad* of Anna Comnene, in nine out of fifteen books that constitute this masterpiece, given that it comes to nation that is not as powerful and mighty as the Turks, Pechenegs and Cumans, and that primarily represented the internal subversive element of the Empire. Anna Comnene mentions Serbian rulers Bodin and Michael already in the first book, calling them *exarchs of the Dalmatians*, when describing George Monomachatus, the then duke of Durazzo, emphasizing that he provided a refuge for himself among the

Serbs in the event of being rejected by emperor Alexius and Robert Guiscard. The appointment of George Palaeologus to the position of the duke of Durazzo, that is described in the third book, showed that Anna's hints that Monomachatus would find refuge in Bodin's and Michael's land were true. Thus, Bodin and Michael were again mentioned as friends of the treacherous duke of Durazzo, which therefore suggests their attitude towards the new duke. Byzantine princess uses for Bodin and Michael the title *exarch*, which, according to the official Byzantine hierarchy, belonged to the lower ranks in relation to those titles that Scylitzes and Scylitzes Continuatus awarded the Serbian leaders – *archon* and *archegos*, while western sources confirm that Michael held the title of *rex*. In the fourth book of Anna's history the battle of Durazzo between the Normans and Byzantines in 1081 is described, from which Bodin withdrew without a fight, despite his obligation to take part in it on the Byzantine side. Anna then mentions Bodin again in connection to the same event in the sixth book, so that it can be dated to 1081 as well. Besides that, this information reveals also who were the *other rulers* (*archegoi*) „of the neighboring countries" from the description of the battle of Durazzo, ie., that she meant, among others, the Albanians. Thus, this information supplements the description of the battle of Durazzo and the events that preceded it. Warfare of Bodin and Vukan against duke John Doucas and the captivity of Bodin, which is described in the seventh book, can be placed in a broader time frame between 1085 and 1092, which actually corresponds with the time when John Doucas was duke of Durazzo. The terminus post quem non for these events is the spring of 1092, because Anna clearly states that in the spring, a year after the battle of Lebounion, John Doucas, the emperor's brother-in-law, was withdrawn from Durazzo and appointed grand duke of the fleet to fight against Tsachas. Anna mentions another attack of Bodin and his Dalmatians on Byzantine territory in the next eighth book, that occurred in 1094, thus, after he was freed from captivity, and that action was probably coordinated with the attacks of Vukan. At the time when Bodin was preparing to attack, there was also a talk of a Cuman invasion, of which Anna tells in detail in the tenth book. Vukan's actions against the Empire, described in context of conspiracy of John Comnenus in the eighth book, where the emperor's letters addressed to John Comnenus and the representatives of the city of Durazzo are mentioned, which clearly state that Vukan's actions had already commenced, are actually described in detail in the next, ninth book, and can be dated to 1093/1094, when Vukan was finally defeated by the Emperor and after numerous delays he finally gave the demanded hostages, including his nephews, Uroš and Stefan Vukan. Anna describes the same event in the twelfth book of the *Alexiad*, where she states that Vukan fought against John Comnenus, and that entire paragraph is inserted in the description of the emperor's actions in the Strumica area, in 1105/1106, when actually duke of Durazzo was the emperor's second nephew, Alexius, John's brother. Anna once again mentions the Serbs, in the twelfth book, when, providing geographic description of the Adriatic Sea and the Drin, she claims that the river Drin was a border between the Dalmatians (Serbs) and Byzantines, which provides some confirmation of the success of Bodin's and Vukan's politics of spreading the Serbian borders. Emperor's measures to secure the border towards Serbia are mentioned in the fourteenth book, which describes the passage of the Crusaders through Byzantium.

Зборник радова Византолошког института LII, 2015
Zbornik radova Vizantološkog instituta LII, 2015

UDC: 821.14'04.09"10/11":930.2
DOI: 10.2298/ZRVI1552195I

KOICHI INOUE
Bukkyo University, Kyoto, Japan
koichi-inoue@oct.zaq.ne.jp

THE HISTORICAL METHODOLOGY OF ANNA KOMNENE: A CASE STUDY OF BOOK XII CHAPTER 3 OF THE *ALEXIAS**

In this paper we examine Anna Komnene's editorial procedure in Book XII chapter 3 of the Alexias and reappraise her historical methodology. We investigate the two dates at the end of XII.3.1, which are incompatible: the indiction does not correspond to the regnal year. Our investigations come to the following conclusions: Anna composes XII.3 using reliable sources, Alexios I's official letters and court logbook; both of the dates originate in the trustworthy imperial documents that she consulted; the discrepancy between the two, commonly regarded as a mistake made by Anna, was caused by editorial work on the text after her death. As far as we can tell from XII.3, her method of historical composition is entirely clear and this suggests that the Alexias is a reliable historical source.

Keywords: Anna Komnene, Alexias, Historiography, Indiction, Augousta

Introduction: the *Alexias* Book XII chapter 3

Opinions are divergent on the *Alexias* of Anna Komnene. On the one hand, it is called one of Byzantium's best historical works or a masterpiece of Byzantine literature;[1] on the other, Anna has been repeatedly criticized for a lack of objectivity owing to the slavish admiration for her father, the emperor Alexios I Komnenos, and sometimes

---

* An earlier version of this paper was read at the 12th Annual Meeting of the Japan Association for Byzantine Studies held in Kyoto, 6. April 2014.

1 *Herrin*, Byzantium, chap. 22 'Anna Komnene'; *Ljubarskij*, Why is the Alexiad a Masterpiece, 169-185.

reproached for sloppy editorial work.[2] Taking into consideration the commonly accepted notion of Anna's chronological inaccuracy or inconsistency[3], in this paper we would like to pay special attention to the dates in the *Alexias* in order to reappraise her historiography. The object of our investigation is Book XII chapter 3.

The topics of XII.3 are the campaign of Alexios I to Thessaloniki against Bohemond, Prince of Antioch, and the empress Eirene's obligation to accompany the emperor.[4] Although XII.3 amounts to no less than 113 lines in the Greek text,[5] the historical facts mentioned by Anna are rather simple. Its outline is as follows. (1) To the officers in the west Alexios I sent letters (*graphas*[6]) ordering them to march to Sthlanitza. (2) Then he left Byzantium and arrived at Thessaloniki. This passage is a continuation of XII.1.6 which recorded the emperor's departure for Thessaloniki, but in chapter 3 Anna adds his arrival and the date: 'in the month of September of the fourteenth indiction, the twentieth year after his (Alexios I's) taking up the reins of empire'.[7] (3) At his departure the emperor insisted that the empress go along with him. His insistence on her accompanying him is repeated in sections 3 and 8. (4) Arriving at Thessaloniki, Alexios made preparations for the forthcoming war.

The two dates mentioned in XII.3.1

The first point to notice is the dates at the end of XII.3.1. Byzantine historical works are customarily classified into two categories: *chronikon/chronographia* and *historia*.[8] While *chronikon* usually enters a date on each event[9], the other category, *historia*, bears few dates. As a kind of literature it avoids using official terminology and entering dates. The *Alexias*, included in the category of *historia*, also has few dates; even the indiction, the most popular dating system in the text, is used only sixteen times throughout the voluminous fifteen books.[10]

---

2 See, for example, *France*, Anna Comnena, 20-32.

3 See, for example, *Sewter* and *Frankopan*, Anna Komnene the Alexiad, xxi: P. Frankopan says "The long-held assumption that the sequence of events in the text is broadly reliable is refuted by a catalogue of misplaced episodes, duplications and errors. Whether such errors were deliberate or the result of working with extensive and unfamiliar materials is a key question when considering how we should interpret the *Alexiad*."

4 B. Leib's French translation gives the caption 'La Basilissa Irène' to XII.3: Anne Comnène Alexiade, III, 59.

5 Annae Comnenae Alexias, I, 364-368.

6 Anna uses the words *graphē* and *gramma* not merely in the sense of 'letter' but of 'imperial decree', whose official terms are *prostagma* or *prostaxis*. In this paper, we will also use the term 'letter' to refer to generic imperial mandatory documents. For Anna's refraining from using technical terms, see *infra* n. 26.

7 Annae Comnenae Alexias I, 364, lines 76-78.

8 *Hunger*, Hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, I, 252-254. The distinction between *chronikon* and *historia* is not very strict.

9 In the last three chapters, covering fifteen years (1042-57), of John Skylitzes' *Synopsis Historiarum*, for example, the indiction is used no less than nineteen times and the *annus mundi* (year from the Creation) five times: Scylitzes, 422-500.

10 II.10.4; III.2.6; III.6.3; IV.1.1; IV.4.1; IV.6.1; VI.8.1; VI.8.4; X.2.5; X.5.4, lacuna; XII.3.1; XII.7.1; XII.7.2; XIII.1.1; XIII.12.28; XIV.8.1.

The account of XII.3.1 is one of the exceptions; Anna enters two dates at the end of the section: in the month of September of 'the fourteenth indiction' and 'the twentieth year after his taking up the reins of empire'. The indiction year and the regnal one, however, are not in agreement: the fourteenth indiction corresponds to AD 1105/06; the twentieth year of Alexios I Komnenos, who ascended the throne in April 1081, is AD 1100/01.

Of the two years mentioned by Anna the indiction is correct. The history of Bohemond[11] shows that it can not be in Alexios I's twentieth year, AD 1100/01, when the emperor marched toward Thessaloniki. Bohemond took Antioch in 1098 and assumed the title 'Prince of Antioch'; from 1100 he had spent nearly three years as a prisoner of the Danishmendids; and after being ransomed, he set out for Italy at the end of 1104 and prepared an expedition against Byzantium.

The error of the regnal year has been known for a long time. The fourteenth-century manuscript V expurgates the dates entirely;[12] its scribe might have been aware of the contradiction between the two years. A sixteenth-century marginal comment on the oldest manuscript F replaces the regnal year with 'the twenty-fifth'.[13] Although the error is well known, no studies have ever tried to elucidate the reason why the regnal year is wrong.

We may simply suppose that the scribes accidentally dropped the word 'fifth'; but all the manuscripts agree with 'twentieth', and moreover, the two most important ones, F (twelfth century) and C (fourteenth century), use different types of orthography to describe 'twentieth': the manuscript F uses *eikostou*, while C gives the word with the numerical sign *k'*.[14] Accordingly, it may safely be assumed that in Anna's original text 'twentieth' was used. Is the error due to her careless mistake? She pays special attention, however, to personal names, toponyms and dates; if not sure of them, she leaves blank spaces in the text. Except for the last part of Book XV, where the manuscripts are lost or damaged, most of the lacunae in the *Alexias* are those of proper names and chronological data, which she would fill in vain after ascertaining the truth.[15] It is, therefore, inconceivable that she made such a simple mistake. We have to find a sensible explanation for how the erroneous regnal year crept into the text.

'The fourteenth indiction' and *entellomai*

As mentioned above, the *Alexias* has few dates. It is noteworthy that many of them are found in quotations from or references to imperial documents. In III.6.3, to take an example, Anna Komnene enters a date before quoting Alexios I's well-known

---

11 *Savvides*, Byzantino-Normannica, chap. III; *McQueen*, Relations between the Normans and Byzantium 1071-1112, 427-486, esp. 454-463.

12 Annae Comnenae Alexias I, 364, *apparatus epitomae*.

13 Annae Comnenae Alexias I, 364, *apparatus criticus*.

14 Annae Comnenae Alexias I, 364, *apparatus criticus*.

15 *Buckler*, Anna Comnena, 251. The blanks in X-5-4 and XV-8-1 are those of chronological data.

chrysobull to Anna Dalassene, his mother, entrusting the whole imperial power to her. The passage of IV.4.1, which deals with the imperial expedition to Dyrrachion in 1081, is another illustration of the same point. The emperor left the capital after sending a letter to the *megas domestikos* Gregorios Pakourianos instructing him to collect the army and join him. We can say with a fair degree of certainty that the date of 'the month of August of the fourth indiction'[16] is that of the imperial letter to Pakourianos. In the same way the first date in our XII.3.1, 'September of the fourteenth indiction', is probably borrowed from the imperial letters mentioned at the outset of the section.

There are two other reasons for considering that the date was borrowed from the imperial letters. For one thing, it is entered with the chronological system of the indiction. Since the dates used in imperial decrees (*prostagmata*) or epistles are exclusively indictional,[17] we may assume that 'the fourteenth indiction' comes from the imperial letters. For another, we have the particular word *enteilamenos* (enjoining) in XII.3.1.[18] The verb *entellomai*, which is used in the New Testament in the context of divine commandments, is not very popular in Byzantine texts. In the *Alexias* it is often used in quotations from or references to imperial letters. The following are a few notable examples:

(1) III.10.5: 'The *prōtoproedros* and *katepanō* Constantine has been enjoined (*entaltheis*) by Us (*tou kratous hēmōn) …*'.[19] *Entellomai* is used in Alexios' epistle to 'the king of Alamania', Heinrich IV, quoted at length in III.10.3~8 along with such technical terms as *prōtoproedros, katepanō* and *to kratos hēmōn*.

(2) VIII.7.5: 'When Alexios I handed these letters to Karatzas, he enjoined (*eneteilato*) him to deliver the one to John first….'[20] Here Anna uses *entellomai* immediately after quoting from the imperial letter addressed to the leading citizens of Dyrrachion.

(3) XI.3.1: 'The emperor enjoined (*eneteilato*) Boutoumites by letter to advise all the counts not to start on their way to Antioch...'.[21] Here, too, *entellomai* is employed in the context of instruction by letter.

From those examples it could be thought that Alexios I preferred using *entellomai* when he gave orders by letter and that Anna borrowed the word used in her father's letters. To be sure, she might employ the word *entellomai* without looking at the actual letters, knowing that it is frequently used in imperial written orders. Taking her exceptional reference to the indiction in XII.3.1 into consideration, however, we could reasonably suppose that she was quoting from the imperial letters.

---

16 Annae Comnenae Alexias I, 126, line 92.

17 *Dölger* and *Karayannopulos*, Byzantinische Urkundenlehre, I, 89-94, 109-115.

18 Annae Comnenae Alexias I, 364, line 71.

19 Annae Comnenae Alexias I, 113, lines 94-95.

20 Annae Comnenae Alexias I, 253, lines 48-50.

21 Annae Comnenae Alexias I, 329, lines 42-44.

Thus, 'September of the fourteenth indiction' would be the original date of the imperial letters which Anna consulted when she composed XII.3.

'The twentieth year after his taking up the reins of empire' and *augousta*

The other date, the regnal year, cannot have been borrowed from Alexios' letters to the western officers, because imperial letters, as mentioned above, are usually dated only with an indiction year. What is the source of the erroneous regnal year? Was it fabricated by Anna?

First of all, we should not overlook the grammatical construction of the regnal year: it is expressed not merely in the genitive case but in the genitive absolute. If 'the twentieth year' was added by Anna calculating from the indiction year, she could not have described it in an absolute genitive but would have used an appositive phrase. We may, therefore, reasonably conclude that the regnal year is not Anna's arbitrary addition. To say nothing of the unlikely miscalculation, she never supplemented an indiction year with a regnal one converted from the indiction in order to make the date clearer.[22] The above mentioned IV.4.1 also has only one date, the indiction year which, in our opinion, was borrowed from the imperial letter to Pakourianos. From what, then, is 'the twentieth year' derived?

In considering the origin of the regnal year, we should draw attention to the first sentence of the following section 2: 'He insisted that the empress (*augoustan*) accompany him'.[23] Here Anna uses the word *augousta* to mention her mother Eirene. *Augousta* is an official title of the Byzantine empresses[24] and hence seldom appears in the *Alexias*; Anna usually uses *basilis* when she refers to the empresses. The opening sentence of XII.3.2 is just the third instance of her using the word *augousta* from the beginning of the *Alexias*, although after Book XII it appears frequently.[25]

Having respect for Attic Greek and classical vocabulary, Byzantine historians avoided using technical terms and official titles. Anna Komnene is no exception. The above mentioned *prōtoproedros* and *katepanō* appear only in the quotation from the imperial letter to Heinrich IV.[26] It is likely, therefore, that the first sentence of XII.3.2

---

22 The last sentence of III.2.6 has two dates, regnal year and indiction, but they are independent of each other; that is to say, Anna does not convert one date to the other: Annae Comnenae Alexias I, a2, lines 60-64.

23 Annae Comnenae Alexias I, 364, lines 78-79.

24 *Reinsch*, Anna Komnene Alexias, 407, n. 26; *Bensammer*, Titulature de l'impératrice et sa signification, 243-291.

25 This can be explained by the fact that the empress Eirene's influence and power at the Byzantine court increased in the later years of Alexios I Komnenos because the emperor was sickly; after Book XII Eirene is also called *basilissa*, *despoina* or *autokratorissa*. We may note in passing that the two instances of *augousta* before Book XII are both in the references to the Doukas, Anna's maternal family: VII.3.9 and VIII.4.5.

26 The official jargon *roga* (pension), to take another example, never appears in Anna's narrative part. It is used three times in the *Alexias*: III.6.7; III.10.4; VI.5.10. The first example is in the quotation of

has its original source in an official document: Anna transcribed the document or was influenced by its expression to introduce the word *augousta*, in the same way as in the case of *entellomai* mentioned above.

Of the Byzantine official documents, in our opinion, it is the logbooks recording imperial activities, succinct chronological compendia drawn up in the court, that use the dating system of the regnal year. Although we have no originals of court logbooks or imperial diaries, their existence is now widely accepted.[27] Taking the character of the documents into account, it is fairly reasonable to suppose that they would have used the regnal year. We can suggest, therefore, that the second date, 'the twentieth year', comes originally from the imperial diary. Composing XII.3, Anna referred to the diary of Alexios I's twentieth regnal year, in which the empress's accompanying him was recorded, although we cannot know where they went.

Anna Komnene uses the word *augousta* cautiously: she calls no empresses other than Eirene *augousta*, and furthermore, it is mostly in the narratives of Eirene's accompanying the emperor on his expeditions that she is called *augousta*. In addition to XII.3.2 the following are a few random examples:

(1) XIII.1.4: 'When he (Alexios I) arrived at Mestos, the empress (*augousta*) wanted to return to the palace, but the emperor compelled her to go further.'[28]

(2) XIV.5.2: 'After three days' march he arrived at the a place called Aigialoi, from which he intended to sail over to Kibotos. As the empress (*augousta*) saw that he was in a hurry to make the crossing, she took her leave of him and set out for the capital.'[29]

(3) XV.3.1: 'As he intended to stay there for a good many days, he sent for the empress (*augoustan*) for the reason I have given several times….'[30]

From the examples above we can say that Eirene is called *augousta* in imperial diaries. It is undoubtedly possible to assume that Anna enters the regnal year from memory, but taking into account the fact that she uses the official title of *augousta* in XII.3.2, it seems reasonable to suppose that she consulted the imperial diary.[31]

---

the chrysobull to Anna Dalassene; the second in that of the imperial epistle addressed to Heinrich IV; and the last in the reference to the chrysobull granted to Venice.

27 It has been established that John Skylitzes uses a war diary as his material for the reign of John I Tzimiskes: cf. *Moravcsik*, Byzantinoturcica, I, 398-399; *Holmes*, Basil II, 95. P. Speck shows in full detail that 'protokollarische Notizen', court logbooks recording imperial births, marriages, coronations and so on, provide the *Chronicle of Theophanes* with material for its description of the age of Herakleios (610-641): *Speck*, Geteilte Dossier, 25-50.

28 Annae Comnenae Alexias I, 385, lines 32-34.

29 Annae Comnenae Alexias I, 443, lines 95,1-3.

30 Annae Comnenae Alexias I, 466, lines 88-90.

31 It is only the obvious dates, e.g. those of Alexios Komnenos' triumphal entry into Constantinople or the births of herself and her brother John, that Anna seems to enter relying on her own personal recollections: II.10.4; VI.8.1; VI.8.4; many of the dates are found in quotation from or references to imperial documents.

Several examinations in the last paragraphs have shown that the date of 'the twentieth year' is neither Anna's arbitrary addition to nor an incorrect conversion from the indiction year, but originates from a trustworthy official document, or more specifically, the imperial diary.

Anna Komnene's editorial process in Book XII chapter 3

In view of the analysis of the dates, we shall now look more carefully into XII.3 and throw light on Anna's historical methodology: why and how did the error of date come about?

The description of XII.3 is rather irregular; Anna makes a great many digressions and repetitions. It is her justification or admiration for the parents, Alexios I and empress Eirene, that caused the irregular composition. The misdate is also, in our opinion, partly due to the insertion of explanations about her parents.

As discussed in earlier parts of this paper, the second sentence of XII.3.1, 'To the officers engaged in the west he sent other letters enjoining (*enteilamenos*) them to march to Sthlanitza without delay',[32] and the first sentence of XII.3.2, 'The emperor insisted that the empress (*augoustan*) accompany him', are borrowed from the imperial letters and the court logbook respectively. The words *entellomai* and *augousta* point to the source of the sentences. Both of the documents were dated. Consulting the two dated imperial documents concerning her father's actions, the imperial letters and diary, Anna made an outline of the chapter. Her method of historical composition is orthodox and proper.

Let us reproduce Anna's draft for chapter 3; supposedly, it consisted of two topics or framework sentences based on the imperial documents. Our hypothetical reconstruction of her topic sentences is as follows:

(1) Alexios sent letters to the officers in the west enjoining them to march to Sthlanitza without delay in the month of September of the fourteenth indiction.

(2) In the twentieth year of the emperor Alexios Komnenos, he insisted that the empress accompany him on campaign.

As the result of making an outline of the chapter by quoting the imperial letters and diary, the two dates, the indiction at the end of the letters and the regnal year in the rubric of the imperial diary, were put side by side in Anna's draft. That is what caused confusion and resulted in a mistake.

We shall examine minutely how Anna fleshes out the skeleton of the chapter. First, she adds the admiration for her father: he is not a weak emperor enjoying a life of ease in the palace.[33] Then, after repeating the sentence of the emperor's departure

32 Annae Comnenae Alexias I, 364, lines 69-71.

33 Annae Comnenae Alexias I, 364, lines 71-74.

for Thessaloniki in XII.1.6, she mentions his arrival. The sentence 'he left Byzantium, as stated above, … and reached the *polis* of Thettalos'[34] is, to be sure, the outline of chapter 3, that is the description of the emperor's actions, but it is not a quotation from the original sources, the imperial letters or logbooks, but rather Anna's explanatory addition. The classical expression 'the *polis* of Thettalos' provides evidence for that.[35]

The additions to the first framework sentence were put halfway between the body of the sentence 'Alexios sent letters…Sthlanitza without delay' and the date 'in the month of September of the fourteenth indiction'. The main reason for this improper interpolation may be that Anna was anxious to express her admiration for her father. Consequently, the passage gives us the impression that the emperor arrived at Thessaloniki in September.

On the other hand, the regnal year following the indiction is, as discussed above, the date in the imperial diary which records the empress's accompanying the emperor in 1100/01. In other words, the end of section 1 and the beginning of section 2 were originally a single sentence, which is Anna's second framework sentence based on the imperial diary. When the text of the *Alexias* was divided into chapters and sections, another mistake occurred. The sentence was separated into sections 1 and 2: section 1 closed with the date; the body of the text was put into section 2. That is not Anna's mistake, for the division into chapters and sections was made after her death.

J. N. Ljubarskij's Russian translation is worth a mention in passing.[36] Seeing the problem in the Greek text, he transfers the first sentence of section 2 to section 1. His revision is reasonable, but it is more reasonable to put a full stop after 'the fourteenth indiction' and replace the full stop after the regnal year with a comma. Anna's following narratives will support our assumption.

After the second framework sentence based on the imperial diary, Anna inserts a lengthy digression once more, this time her admiration for her mother, with references to classical writers such as Plutarch and Simonides of Ceos. She explains why the empress Eirene accompanied the emperor. Her explanations continue just before the last sentence of section 3, 'she (the empress) is obliged to accompany the emperor on his frequent expeditions',[37] which is a repetition of the first sentence of section 2.

We should, however, notice that there are several differences between those two sentences. First of all, the word *augousta* is not used in section 3; next, the verb in section 3 is passive and, in addition, not aoristic but present tense. Most importantly,

---

34 Annae Comnenae Alexias I, 364, lines 75-76.

35 Modern translations, except for the German one by D. R. Reinsch, do not distinguish 'the *polis* of Thettalos' from *Thessalonikē*. Although the revised English translation by P. Frankopan discriminates between those two expressions carefully, 'the *polis* of Thettalos' is translated as Thessaloniki in XII.3.1: *Reinsch*, Anna Komnene Alexias, 406; *Sewter* and *Frankopan*, Anna Komnene the Alexiad, 337.

36 *Ljubarskij*, Anna Komnina Aleksiada, 324.

37 Annae Comnenae Alexias, I, 365, lines 94-95.

Anna says that the empress is compelled to accompany the emperor on his 'frequent expeditions'. If she simply repeats the second framework sentence, she cannot write 'frequent expeditions', although the voice of the sentence may be changed depending on the context. The reason why Anna uses the plural form is, in our opinion, that while she wrote about the emperor's expedition to Thessaloniki in 1105 referring to the imperial letters, she also checked the imperial diary and knew that the empress had accompanied the emperor in his twentieth regnal year, AD 1100/01.

We must also pay attention to the fact that Anna uses the present tense in the repeated sentence at the last lines of section 3. All the translations, except for L. Schopen's literal Latin one,[38] change the verb into the past tense; the translators seem to have interpreted the present tense in section 3 as the historical present. We venture to say that it is the habitual present used to describe repeated actions. Reading the text further we can confirm the argument.

After explaining in verbose terms why the empress accompanied the emperor from section 4 through section 7, Anna returns to the main topic at the beginning of section 8 and tells for the third time of the empress's duty to accompany the emperor. But her style is rather tedious in XII.3.8: 'And thus on the expedition which took place at that time—the emperor had set off on campaign against Bohemond—she accompanied him to some extent against her will, and yet voluntarily'.[39] What is immediately apparent in this extract is that Anna lays a special emphasis on Bohemond; she wants to tell us that she refers to the expedition against Bohemond in particular. To put it another way, the sentence expressed in the present tense at the end of section 3 is written with other expeditions, including that of 1100/01, in mind.

Returning to the main topics at the beginning of section 9, Anna records the preparations for war by Alexios I.[40] In the rest of chapter 3, however, she repeats the explanations for the empress Eirene's presence and continues to praise her.

Conclusion: The value of the *Alexias* as a historical source

We would like to propose a chronological correction in passing. *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches* dates the imperial letters mentioned in XII.3.1 to '1105 vor sept.'.[41] Reading the passage straightforwardly, to be sure, we might conclude that the letters were written before September, because Alexios I left Constantinople after sending them and arrived at Thessaloniki in September. As stated above, however, Anna's remarks on the imperial arrival at Thessaloniki are not based on a dated official document; they are her supplementary explanation continued from

---

38 Annae Comnenae Alexiadis, II, 142.

39 Annae Comnenae Alexias I, 366-367, lines 49-51.

40 Annae Comnenae Alexias I, 367, lines 61-65.

41 Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches, 2, no. 1224.

the passage in XII.1.6. The first framework sentence of chapter 3 is 'Alexios sent the letters …. in the month of September of the fourteenth indiction' and the supplementary explanations are accidentally inserted before the date. Thus, the date is not originally that of the emperor's arrival at Thessaloniki but of the imperial letters. The date of the letters, therefore, should be identified as '1105 sept.'.[42]

We must now return to our main point. From the discussions above we should conclude that Anna composes Book XII chapter 3 of the *Alexias* based on the reliable sources. Apart from the admiration for her parents under the pretext of history, the dates given in the text are trustworthy because they were copied from the imperial documents she had consulted. Later editorial work, which separated Anna's sentence into sections 1 and 2, is responsible for the two apparently incompatible dates at the end of XII.3.1.

Granted that the *Alexias* has some errors in chronological sequence, they are not caused merely by Anna's careless mistakes or later editorial works but by her historical methodology. Byzantine historians often write down a connected series of events together disregarding their chronological order; this kind of historical method is called 'cast back' or 'cast forward'.[43] Anna Komnene also uses it in XII.3: recording the empress's participation in the imperial campaign to Thessaloniki in 1105, she 'casts back' her narratives to an event five years before.[44] Thus, XII.3 has two different dates of the indiction and the regnal year, both of which are correct in themselves.

In this paper we analyzed only a small part of the voluminous *Alexias* and showed how detailed examination can elucidate apparent contradictions in her text. Further studies of Anna's historical methodology will make clearer the value of the *Alexias* as a historical source.[**]

---

[42] The date of the empress Eirene's actions should also be corrected. The Oxford Dictionary of Byzantium points out, '…from 1105 Alexios frequently insisted that Irene accompany him on campaign…' : Oxford Dictionary of Byzantium, II, 1009 'Irene Doukaina'. Our analysis of XII.3 shows that the empress has already accompanied him in 1100/01.

[43] *Jenkins*, Chronological Accuracy of the 'Logothete', 91-112.

[44] G. Buckler is wrong when she concludes that the great battle outside Dyrrachion took place in October 1082; taking Anna's historiographical method into consideration, J. N. Ljubarskij corrects the date to 1081: *Buckler*, Anna Comnena, 406-414; *Ljubarskij*, Aleksiada, 495-496, n. 444, cf. also 493-494, n. 430. In XV.5, too, Anna employs the method of 'cast forward': she records the battle of Polyboton (AD 1116) and deplores the death of her brother Andronikos who distinguished himself by his performance at the battle, but he was not killed in the battle; cf. *B. Skoulatos*, Les personnages byzantins de l'Alexiade, 16-19.

**It remains an unsettled question how Anna Komnene, who lived in the private apartments of her mother's monastic foundation after 1119, could have access to imperial documents. J. Howard-Johnston pointed out that it was Nikephoros Bryennios, Anna's husband, who assembled the materials and made a draft of the *Alexias*: *Howard-Johnston*, Anna Komnene and the Alexiad', 260-302. Recent studies have argued against his thesis. I also do not share his opinion: *Inoue*, Alexias of Anna Komnene, 87-113 (in Japanese).

ЛИСТА РЕФЕРЕНЦИ – LIST OF REFERENCES

Извори – Primary Sources

Annae Comnenae Alexiadis libri XV, 2 vols., edd. *L. Schopen* and *A. Reifferscheid*, Bonn 1839-1878.

Anne Comnène Alexiade, 3 vols., ed. *B. Leib*, Paris 1937, vol. IV index, ed. *P. Gautier*, Paris 1976.

Annae Comnenae Alexias, 2 vols., edd. *D. R. Reinsch* and *A. Kambylis*, Berlin and New York 2001.

Ljubarskij J. N., Anna Komnina Aleksiada, Moskva 1965.

Reinsch D. R., Anna Komnene Alexias, 2nd ed., Berlin 1996.

Sewter E. R. A. and *Frankopan P.,* Anna Komnene the Alexiad, London 2009.

Ioannis Scylitzae Synopsis Historiarum, ed., *I. Thurn*, Berlin and New York 1973.

Литература – Secondary Works

Bensammer E., La titulature de l'impératrice et sa signification: Recherches sur les sources byzantines de la fin du VIIIe siècle à la fin du XIIe siècle, Byzantion 46 (1976) 243-291.

Buckler G., Anna Comnena: A Study, Oxford 1929.

Dölger F. and *Karayannopulos J.*, Byzantinische Urkundenlehre, erster Abschnitt. Die Kaiserurkunden, München 1968.

France J., Anna Comnena, the Alexiad and the First Crusade, Reading Medieval Studies 10 (1983) 20-32.

Herrin J., Byzantium: The Surprising Life of a Medieval Empire, London 2007.

Holmes C., Basil II and the Governance of Empire (976-1025), Oxford 2005.

Howard-Johnston J., Anna Komnene and the Alexiad, edd. *M. Mullett* and *D. Smythe,* Alexios I Komnenos, vol. I Papers, Belfast 1996.

Hunger H., Die Hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, 2 vols. München 1978.

Inoue K., The Alexias of Anna Komnene, Jinbun Kenkyu (Studies in the Humanity) 54-2 (2002) 87-113 (in Japanese).

Jenkins R. J. H., Chronological Accuracy of the 'Logothete' for the Years A. D. 867-913, Dumbarton Oaks Papers 9 (1965) 91-112.

Ljubarskij J., Why is the Alexiad a Masterpiece of Byzantine Literature?, ed. *T. Gouma-Peterson,* Anna Komnene and Her Times, New York and London 2000, 169-185.

McQueen W. B., Relations between the Normans and Byzantium 1071-1112, Byzantion 56 (1986) 427-486.

Moravcsik G., Byzantinoturcica, 2 vols., Berlin 1958.

Savvides A. F. C., Byzantino-Normannica: The Norman Capture of Italy and the First Two Norman Invasions in Byzantium, Leuven, Paris and Dudley MA 2007.

Skoulatos B., Les personnages byzantins de l'Alexiade: analyse prosopographique et synthèse, Louvain 1980.

Speck P., Das Geteilte Dossier: Beobachtungen zu den Nachrichten über die Regierung des Kaisers Herakleios und die seiner Söhne bei Theophanes und Nikephoros, Bonn 1988.

Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches, 2. Teil: Regesten von 1025-1204, edd. *F. Dölger* and *P. Wirth*, München 1995.

Oxford Dictionary of Byzantium, 3 vols., edd. *A. P. Kazhdan et al.*, New York and Oxford 1991.

Коичи Иноуе
Универзитет Букјо, Кјото, Јапан
koichi-inoue@oct.zaq.ne.jp

ИСТОРИЈСКА МЕТОДОЛОГИЈА АНЕ КОМНИНЕ: СТУДИЈА СЛУЧАЈА ТРЕЋЕГ ПОГЛАВЉА XII КЊИГЕ *АЛЕКСИЈАДЕ*

У раду се разматра редакторски поступак Ане Комнине у трећем поглављу XII књиге *Алексијаде*, и поново процењује њена историјска методологија. Истражују се два датума с краја одељка XII.3.1, који су несагласни: индикт не одговара години владавине. Истраживање је довело до следећих закључака: Ана је саставила поглавље XII.3 користећи релевантне изворе, званична писма Алексија I и дворски дневник; оба датума потичу из веродостојних царских докумената које је она користила; нескладност између њих, која се обично посматра као грешка коју је начинила Ана, последица је редакторског рада на тексту после њене смрти. Онолико колико се може рећи на основу поглавља XII.3, њен метод историјске композиције је потпуно јасан, што сведочи о томе да је *Алексијада* веродостојан историјски извор.

UDC: 821.14'04.09:929"10/11"
DOI: 10.2298/ZRVI1552207V

LARISA VILIMONOVIĆ
University of Belgrade – Faculty of Philosophy
larisa.orlov@f.bg.ac.rs

DECONSTRUCTING THE NARRATIVE, CONSTRUCTING A MEANING: WHY WAS THE *ALEXIAD* WRITTEN?

In the present article I offer a narratological approach to Byzantine historiography and an aim to elucidate the key elements of narrative theory that would be useful for investigating medieval Byzantine histories and their complex narrative structures. The focus is put on the key narratological aspects – genre, author, text and the audience – as those elements represent the core of literary criticism and contemporary studies of Byzantine literature. Through useful examples from the *Alexiad*, I intend to show how this theoretical vehicle functions and I hope to open a new field of scholarly communication on the matter of approach towards Byzantine historiography.

Keywords: *Alexiad*, history, genre, narrative theory, narratology, Anna Komnene, audience

The venturous title of this paper might recall the basic concept of Derrida's poststructuralist theory about the elusive nature of terms that can never be defined in their own right, but only with a help of other terms, in a process that devoid us of their core.[1] Thus the reading of a narrative turns out to be just a single interpretation out of innumerable readings. We would not go that far to accept the impossibility of readings, but we would agree that there is a considerable amount of *différance*[2] that

[1] *Derrida*, Grammatology, 42-44. This theory was actually a product of Ferdinand de Saussure's theory on semiology, who was considered as the mastermind of the structuralism. For his main ideas see *Saussure*, General Linguistics

[2] This term was used for the first time by Jacques Derrida in 1963, and was further elaborated in his ‚Grammatology', where he discussed on the history of the idea of the sign. For further reading on the concept of difference between readings see *Derrida*, Grammatology; *Idem,* Writing and Difference, 353-356; *Idem* „Différance."

happens in any interpretation. This theory is conveniently applicable for the reading of Byzantine sources since it mostly consists of our efforts to understand figures and tropes used in search for an inner meaning of a text. Deconstructive readings[3] insist on the unavoidable concept of misreading and deviations from the text and its true meaning. What is even more helpful for our approach is that 'narrative texts and narrative theories exist only in persistent dialogue'[4] and that 'literary commentary may cross the line and become as demanding as literature'. These two needs should come to the fore in our readings of Byzantine literature – a persistent scholarly dialog and an incessant literary commentary that further develop and contribute to theoretical discussions on Byzantine literary heritage.

I have intentionally used the question mark as an indicator of a query which I pose to myself and simultaneously to the audience I am addressing in an intention to initiate a theoretical discussion. How can we apply narratology, that is, the *what* and the *how* of narration, in our search of the true meaning of a text? Is there a possibility to reach the true meaning or do we only provide innumerable interpretations of the texts we deal with? Can literary criticism help us in the unification of various interpretations? How do our cognitive abilities influence our interpretations and what are the differences of text readings in our own modern terms, and their own medieval ones?

IN SEARCH OF MEANING

The Poststructuralist thought denies the possibility of understanding terms in their essential, truthful meaning and some of them went so far as to deny the possibility of a reading a text, stating that metaphors are defined through metaphors and that the only chance we have is to produce an 'allegory of reading'.[5] This theory would lead us to chaos of meanings and interpretations, had not there been a whole rhetorical system that helped with understanding the Greek ways of narrative conceptions. Luckily, there are ancient rhetorical exercises, called *progymnasmata*, that were produced as manuals for prose compositions and were taught in grammar schools.[6] Thus, the remnants of the ancient Greek educational system, preliminary rhetorical exercises, represent a cornerstone in our narrative deconstruction. These manuals provide a handful of terms and their meanings. In addition to this, we have also extended the rhetorical corpuses that encompass a vast array of rhetorical manuals: On Method, *On Ideas, On Invention, On Staseis*.[7] As for the Byzantines themselves, and

3 Deconstructive readings are mainly the work of Jacques Derrida and the Yale circle that was particular for their approach to narrative. The following work is considered as their manifesto - *Man, Derrida, Hartman, and Hillis Miller*, Deconstruction and Criticism

4 *Herman, Jahn, Ryan,* Narrative Theory, 160

5 Ibid.

6 The most helpful recent publications on *progymnasmata* are *Kennedy*, Progymnasmata and *Gibson*, Libanius' Progymnasmata.

7 As for Hermogenic corpus there is a general introduction to various rhetorical treatises in *Kennedy*, Greek Rhetoric, 54-103; He had also published two rhetorical treatises On Invention and On

us nowadays, the most important corpuses were those from the time of the Second Sophistic, that is, Hermogenes' and Aphtonius' corpuses.[8] Thanks to these corpuses, and the literary legacy of the Second Sophistic, we are able to come quite close to the concepts of 'true' meanings of important rhetorical terms we come across in our reading of Byzantine sources.

The next stance of Derrida's thought claims that terms can only be explained with other terms, which inevitably lead us to the process of defining the meaning with the help of other terms, and in this respect, we face a phenomenon of intertextuality, which is absolutely inevitable when we deal with Byzantine literature. What was popularly perceived as a method of *mimesis* in Byzantine literary compositions brought up a serious amount of allegations about the value and originality of Byzantine texts, and especially Byzantine histories. And although Byzantine historiography is constantly being reassessed,[9] we face very similar conclusions that usually emphasise their classical heritage, their mimetic mannerism and reliance or non-reliance upon their historical facticity. Because of this stumbling stone, I suggest a turn towards narratology in approach to Byzantine sources with special focus on the following narratological aspects:

- Genre and its boundaries
- Author and text
- Distinction between story and discourse
- Audience – synchronic and diachronic reading

GENRE AND ITS BOUNDARIES

It seems that no discussion about Byzantine literature can start without turning first to the matter of genre and its importance for our reading and interpretation of Byzantine sources.[10] A genre has its twofold, synchronic and diachronic importance, although modern theories prevail upon the notion that genre was mostly important for modern scholars and their tendency to systematise a diverse compound of literature into useful and manageable categories.[11] In regard to histories, which is of prime concern for us, Byzantines themselves were highly aware of the genre in which they wrote and they insisted upon the established rules that prevailed for this specific sort of prose composition.[12] As for Anna Komnene, the matter of genre was of prime

---

Method and supplied them with an extensive commentary. See *Kennedy*, Invention and Method

8 *Rabe*, Hermogenis Opera; Idem Aphthonii

9 The most important recent collaborative projects in the field of Byzantine historiography *Odorico, Agapitos*, Pour une „nouvelle" histoire; *Odorico*, La littérarité de l'historiographie*; Burke et al*, Byzantine Narrative; *Macrides*, History as Literature; *Nilsson*, Raconter Byzance

10 *Mullett*, Madness*; Nilsson*, Archaists and Innovators

11 On genre theory see *Fowler*, Kinds of Literature; *Todorov*, Genres in Discourse, *Genette*, The Architext: *Duff*, Modern Genre

12 Here again one should refer to the rhetorical manuals for prose compositions.

importance, since a significant part of her programme was dedicated to her exposition of the explicit rules of a history, and the ways, patterns and limitations of the presupposed genre.[13] Nevertheless, we should not fall into Anna Komnene's trap and define her work as a genre-static history. There are other forms of prose compositions, apart from *diegesis* and *diegema* that we come across in the multifaceted surface of Anna Komnene's narrative.[14] Here we think of the various encomia and invectives that are woven into the main body of the historical narrative, but apart from these smaller groups of rhetorical compositions we come across, I argue the existence of the two *basilikoi logoi* in the story of Alexios' deeds. One is the panegyric for the emperor Alexios and other one is for Anna Komnene herself.[15]

Anna's main concern on the matter of genre was to stand by the rules of history and to avoid slipping into various encomia. The keywords that function as codes of her genre are history (ἱστορία) and truth (ἀλήθεια) , which are in direct opposition to *encomion* (ἐγκώμιον) or self-praise (περιαυτολογία) and falsehood (ψεῦδος). Anna states that she is writing according to the law of rhetoric (νόμος ῥητορικός) which refers to the rules for prose compositions, and to the presupposed necessities of historical *diegesis* that include an agent in temporal and spatial setting, an action and manner of action and cause or motive (αἰτία), and are arranged according to the rule of history (θεσμὸς ἱστορίας) that is inextricably connected with the truth. Anna deals with it in the following way:

But here again I must deprecate being censured on the score that I am caught bragging (ὅτι περιαυτολογοῦσα καταλαμβάνομαι)*; for in my defense I have several times said that it is not love for my father that suggests these remarks, but the nature of the circumstances. For does anything, in the name of truth itself* (πρὸς τῆς άληθείας αὐτῆς), *prevent a person being fond of his father* (φιλοπάτορα) *and fond of truth also* (φιλαλήθη)*? for I have chosen to write a truthful history* (τἀληθῆ) *and that of a good man; but if that man happens to be the father of the historian, let the father's name be added to it as a mere appendage; but the history must be dedicated to natural truth* (τῇ δὲ φύσει τῆς ἀληθείας ἀνακείσθω τὸ σύγγραμμα). *In other matters I have declared my love for my father and by so doing have sharpened the spears and whetted the swords of the ill-disposed against myself, as all those know who are acquainted with the facts of my life. But in shaping my history I would certainly not betray the truth* (οὐ μὴν ἐν τῷ τῆς ἱστορίας χρήματι καταπροδοίην ἂν τὴν ἀλήθειαν). *There is a time for showing love to a father* (ἄλλος μὲν γὰρ καιρὸς ἐστὶν εὐνοίας πατρικῆς) *(and at such time I have shown courage) and another time when truth is the main consideration* (ἕτερος δὲ

---

[13] This was treated as a specific phenomenon in *Kambylis*, Zum ‚Programm', 127-146.. The same applies to two recent studies: *Stanković*, Lest we forget, 59-65; In relation to Bryennios' Material for History, *Станковић*, Увод у Материјал историје, 137-147; I have dealt with this issue in my doctoral thesis, *Vilimonović*, Aleksijada Ane Komnin, 22-36.

[14] On various kinds of rhetorical forms that are embedded into historical narratives see *Vilimonović*, Aleksijada Ane Komnin, 36-54

[15] *Vilimonović*, Aleksijada Ane Komnin,79-107; 120-123

καιρὸς ἀληθείας) *and now since that time has fallen my way, I cannot regard it lightly. But if, as I have said, this time also combines to show me fond of my father, I do not fear men's censure for having suppressed the truth* (τὰ τῆς ἀληθείας ἐπηλυγάσαι). *However my story must now go back to its subject.*[16]

This metanarrative comments[17] about rules and distinctions of the historical genre, which Anna claims to respect, is very important for our understanding of the Byzantine conceptions of history. Contrary to the modern disputes on the impossibility of grasping the ultimate historical truth, in the 12th century, historical writing was intermittently interconnected with the idea of the truth, wherefore the author/narrator was the ultimate holder of the truth that was being revealed in her/his writing, which had to be in the form of a history. As Anna stresses through her word ploys, the word history is inherent with the truth, wherefore the writer purports to have an epistemic role in his or her communication with the audience. And genre serves precisely for the purposes of communicating a certain agenda through the established forms and categories of which the aimed audience was already cognisant. Choosing a history as a presupposed genre of writing, Anna emphasised the ultimate truthfulness of her writing, which, in her case, had significant political weight. The most important are her omissions and silences about the role and place of her brother John in the time of Alexios' reign.[18] Her distorted historical perspective had been moulded, throughout the whole narrative, with abundant metanarrative comments which were in the greatest part dedicated to her explanations of the rules of history, to her self-conscious lapses in the course of her narrative, and to the excurses that were contrary to the rhetorical rules of *diegetic* prose compositions, but which she intentionally stressed she was aware of.

As Anna puts it, history has its own nature (τὴν φύσιν τῆς ἱστορίας) and it functions as an entity that dictates specific forms to authors for articulating their narrative and managing the structure and composition of a text. This nature of history hinders the authors to express their emotions and include *pathos* in their creative activity. Apart from nature, history also has its character, *ethos*, a word that alludes to an ontological feature. In Anna Komnene's case, her greatest struggle was to avert from the *pathos* for her beloved ones, since it leads her astray in the construction of a historical narrative. In her metanarrative utterances she presented herself as a self-conscious writer that was able to handle all the aggravating circumstances of her closeness to the protagonists which could menace the form of history which she chose as a mould for telling a story.

---

[16] For English translation of the *Alexiad*, I refer to Elizabeth Dawes' edition, although I make some textual emendations, when I find them necessary for the more precise context. Since my reading and analysis is based on the Reinsch's critical edition of the Alexiad, I quote his edition and use Greek excerpts from it – Alexias XV 3,4 (40.56), 468

[17] On metanarrative comments see *Herman, Jahn, Ryan*, Narrative Theory, 423. A recent study on Herodotus is very useful for the application of this narratological aspect in interpretation of the ancient histories, *Vignolo Munson*, Telling Wonders, 20-44

[18] For Anna Komnene's omissions see *Leib,* Les silences, passim; *Stanković*, John II Komnenos; *Vilimonović*, Aleksijada Ane Komnin, 272- 275

A writer, in the composition of a history, should respect the following patterns:

HISTORY/ (ἱστορία)		ENCOMION/ MONODY
1. The **nature** of history (φύσιν τῆς ἱστορίας) – opposed to natural love (ἡ φυσικὴ στοργή)		
2. The **character** of history (τὸ τῆς ἱστορίας ἦθος) – to laud the enemies and blame the ones that are close	VS	PATHOS Τὸ πάθος τὸ πατρικὸν
3. The **rule** of history (θεσμὸς τῆς ἱστορίας)		
TRUTH (ἀλήθεια)		BOASTING (κολακεία), LIE (ψεῦδος)
BARE FACTS (γυμνὰ τὰ πράγματα διηγουμένων)		LITERARY EMBELISHMENT (ῥητορεία κομψή)

This thumbnail sketch helps us to discern the basic conceptions of history as seen through the eyes of a 12th century Constantinopolitan writer. History has its own nature, character and ordinance, it is devoted to the truth and conveys bare facts. These are the main features that denote an ontological entity, especially the word nature, which is juxtaposed with natural love and natural affection. Anna elaborates further:

And truly when writing this, partly from the nature of history and partly because of the extravagance of the events, I forgot that it was my father's deeds that I was describing. In my desire to make my history free from suspicion, I often treat my father's doings in a cursory way, neither amplifying them nor investing them with sentiment (πάθος περιτιθεῖσα). Would that I had been free and released from this love of my father (τοῦ πάθους τούτου τοῦ πατρικοῦ), in order that I might have, as it were, laid hold upon the rich material and shown the licence of my tongue, how much at home it is in noble deeds. But now my zeal is hampered by my natural love (ἡ φυσικὴ στοργή), for I should not like to afford the public a suspicion that in my eagerness to speak about my relations I am serving them with fairy tales! Indeed very often I recall my father's successes, but I could have wept my life away in tears when recording and describing the many ills that befell him, and it is not without monody and lament (ἄνευ μονῳδίας καὶ θρήνου) that I transgress this subject. And to prevent the elegant rhetoric (ῥητορεία κομψή) from corrupting this part of my history, I pass lightly over my father's misadventures, as if I were an insensible piece of adamant or stone [...] However, let my father's woes be a subject of marvel and lamentation to me alone (τὸ μὲν πάθος τὸ πατρικὸν ἐμοὶ μόνῃ καταλελείφθω καὶ θαυμάζειν καὶ ὀλοφύρεσθαι), and let us proceed with our history (τὰ δὲ τῆς ἱστορίας ἐχέσθω).[19]

[19] Alexias IV 8,1 (72.91), 139

We have φύσις, ἦθος and θεσμός in opposition to the πάθος that pertains to another generic category precisely defined in the *Alexiad*. *Pathos* is the main feature of an *encomion* (ἐγκώμιον) or of a *monody* (μονῳδία), and it is not suited for a proper history. The antagonism between history and *encomion* is not an occurrence of the 12th century. It was stressed in a Lucian's detailed manual on how to write a proper history, where he wrote:

Between history and panegyric there is a great gulf fixed, barring communication [...] The panegyrist has only one concern--to commend and gratify his living theme some way or other; if misrepresentation will serve his purpose, he has no objection to that. History, on the other hand, abhors the intrusion of any least scruple of falsehood.[20]

This important literary trait was deeply rooted in the long tradition of historical prose compositions, where we come across the main postulates, such as not to commingle history and panegyric, to stick to the truth when writing a history, and to attain brevity (συντομία), clarity (σαφήνεια) and plausibility (πιθανότης).[21] Anna shows her awareness of these crucial literary features of historical genre precisely in her metanarrative comments. A summary of main categories of Anna's self-reflective utterances would look like this:

- she is writing (συγγράψασθαι προειλόμην/ διηγήσασθαι/ διὰ τῆσδέ μου τῆς γραφῆς) a history (ὅ γε λόγος ὁ τῆς ἱστορίας) and telling a story (παραμυθησαίμην/ τὰ δέ γε κατ᾽ ἐμὲ διηγήματα)
- she is aware of her audience (τοῖς ἀναγινώσκουσι/ τὸν ἀκροατὴν) and communicates with them (ἀρκτέον τοίνυν ἐνθένδε τῆς ἱστορίας τοὐμοῦ πατρός, ὅθεν καὶ ἄρχεσθαι ἄμεινον- ἄμεινον δὲ ὅθεν σαφέστερός τε καὶ ἱστορικώτερος ὁ λόγος γενήσεται)[22]
- she interrupts her story with certain episodes (ἀλλά τι μικρὸν παραδιηγήσομαι/ καὶ ἵνά τι βραχὺ παραδράμωμεν τοῦ λόγου τῆς ἱστορίας μικρὸν ἀποστάντες[23]/ μικρὸν δὲ ἐνταῦθα τὴν τοῦ λόγου διήγησιν διακόψασα, ὅπως καὶ τοὺς Παυλικιάνους κατηγωνίσατο, διηγήσομαι[24])
- and she returns to the main subject (ἀλλ᾽ἐξετραπόμην τοῦ λόγου/ ἐπανελεύσομαι δ᾽αὖθις ἀφ΄οὗπερ ἐξετραπόμην)[25],
- she recalls a memory of her audience (πρὸς ἄνωθεν εἰρημένον/ καθάπερ ἄνωθεν εἴρηται),

20 ώς οὐ στενῷ τῷ ἰσθμῷ διώρισται καὶ διατετείχισται ἡ ἱστορία πρὸς τὸ ἐγκώμιον [...] εἴ γε τῷ μὲν ἐγκωμιάζοντι μόνου ἑνὸς μέλει, ὁπωσοῦν ἐπαινέσαι καὶ εὐφρᾶναι τὸν ἐπαινούμενον, καὶ εἰ ψευσαμένῳ ὑπάρχει τυχεῖν τοῦ τέλους, ὀλίγον ἂν φροντίσειεν: ἡ δὲ οὐκ ἄν τι ψεῦδος ἐμπεσὸνἡ ἱστορία, οὐδὲ ἀκαριαῖον ἀνάσχοιτο - Lucian, Hist. Conscr. 7

21 *Προγυμνάσματα retora Aftonija*, 179

22 Alexias Prologos 4,3 (37.39), 10

23 Alexias V 9,3 (56.57), 165; VI 7,2 (7.8), 181

24 Alexias VI 2,1 (63.64), 170

25 Alexias I 12,4 (93.94), 40

- she reminds the audience of the previously mentioned characters, (ὁ νεανίσκος, περὶ οὗ κἀνταῦθα καὶ ἀλλαχόσε εἰρήκειμεν/ ὡς προϊὼν ὁ λόγος σαφέστερον παραστήσειε)
- she alarms the audience when there is a slight possibility of transgressing the law of history (ἄλλος μὲν οὖν νόμοις ἐγκωμιαστικοῖς ὑπείκων πατρίδα τῆς θαυμασίας ἐκείνης μητρὸς ἐπαινείτω καὶ γένος [...], ἐμοὶ δὲ ἱστορίαν ξυγγραφούσῃ [...] ὁπόσον ὁ τῆς ἱστορίας ὑποτίθεται λόγος)[26].
- she comments on the sources of her information (ταῦτα ἐγὼ ἐκείνου διηγουμένου πολλάκις ἤκουον)[27]

These traits denote that her deflections in storytelling are deliberate, and they are a strong communicative means between the author and the audience and a sign of her assertion that she is writing in a genre that has its established rules and requirements. It was not enough for Anna Komnene to define the form of her narrative in the Prologue of her work. She had to communicate with her audience continuously through her narrative on the matter of her genre, and to assert her authorial self-consciousness with the help of her self-reflective utterances. Metanarrative comments are crucial proof of just how important genre was to a Byzantine author. Genre was a form of conveying specific messages within a specific category to which text can be assigned, a history. Emphasis that Anna put on the 'historicity' of her narration designated her storytelling as a transmission of the truth.[28] This further implicates that all embellishments, distortions and omissions are intentional and part of her political agenda.

Anna Komnene proclaimed that she was writing a history, but every modern reader would certainly be aware of the generic complexity of the *Alexiad*. Anna was aware of this generic aspect, and this can be seen in several episodes: when she was trying to avoid an *encomiastic* style, that is, against introducing an *encomion*, a *monody* or a self-praise to her history.[29] An important term that she uses is a word περιαυτολογία, a self-praise,[30] and it introduces another layer of narrative – an autodiegetic one – a first-person narration where the narrator features as the story protagonist. This is a very important generic aspect of Anna Komnene's work, as these kinds of metanarrative comments create an impression of an autobiography that is inseparably entwined in the history of Alexios' reign. However, the issue of genre of the *Alexiad* is not that simple at all. The closest we get in defining it is that the *Alexiad* could be perceived as a generic hybrid that features history, autobiography, memoirs and *basilikos logos*.[31] It

26 Alexias III 8,1 (57.63), 105

27 Alexias I 6,9 (85.86), 27

28 Cf. *Станковић*, Увод у Материјал историје, 144-145

29 *Vilimonović*, Aleksijada Ane Komnin, 36-54

30 Cf. *Macrides*, Historian, 219-220.

31 A very appropriate term for the generic situation of the *Alexiad* - see *Riehle*, Authorship and gender identity, 256

is a compound of different genres, a mixture or *mixis* of various literary forms.[32] In addition, we should pay attention to the synchronic value of the genre. Is that how the *Alexiad* was, in generic sense, perceived by its own author and received by its contemporary audience? Another set of explanations is reserved for the diachronic value of the genre, and the reception of the *Alexiad* in our own time. Even if it is hard to grasp the reception of the *Alexiad* in the 12th-century Constantinople, there are some indicators that might help us in this task. First are to be found in the text. If we follow closely Anna Komnene's metanarrative comments, we can extract precisely those narrative units that do not pertain to the main narrative, and, even though Anna stressed otherwise, we can detect other generic forms. The question that imposes itself is why did Anna call for the audience's attention precisely where she was disfiguring the form of history but by introducing other generic forms thus, intentionally breaking the law of history? Here, a slight turn to an intertextual analysis might be of great help, since there is a significant connection of Anna Komnene's metanarrative comments with those of Michael Psellos. Instead of the usual comparison of Anna Komnene's work with her husband's, I suggest the importance of observing the intertextual level of the *Alexiad* in search of an inner meaning of the narrative.[33] Michael Psellos' *Chronographia* and Anna Komnene's *Alexiad* are intertextually bound, since they have some common narrative traits[34]. Here I would turn to the term *periautologia*[35] used by Michael Psellos at the beginning his work. It structurally and semantically corresponds with Anna's use of the same term, and he introduces irony as a structural principle, since both works are overwhelmingly directed to the construction of the narrative self,[36] and could be defined as heterodiegetic in intention, but autodiegetic in the outcome and reception. Both writers begin with similar statements that their writing was not intended for self-praise, but this utterance is in direct contradiction with the story as it unfolds, where the authors not only vividly comment the events, but retell those that are attractive mainly for the purposes of their political agenda. Another crucial generic aspect that we can come across in Psellos' *Chronographia* is the demarcation line between *encomion* and history.

---

32 For the term *mixis* of genres see *Nilsson*, Archaists and Innovators, 414; *Nilsson, Scott*, The Case of Historiography, 320; *Macrides, Magdalino*, Perception of the Past, 126.

33 Our general inclination towards comparison of Nikephoros Bryennios' and Anna Komnene's histories is still more present than that of Psellos' Chronographia and Komnene's *Alexiad*. For Psellos' and Komnene's parallels see, Chronographia and the Alexias; *Ljubarskij*, Why is the Alexiad a Masterpiece?, 176-180 . The latest critical edition of Psellos *Chronographia* by D. R. Reinsch, focuses on interdiegetic parallels, between these two works. Psellos' work, was indisputably a powerful impetus for Anna's own construction of the narrative Self, and the use of history as a means of political self-promotion.

34 On the intertextuality see *Herman, Jahn, Ryan*, Narrative Theory, 366-372; *Nilsson*, Raconter Byzance, 72-86; *Nilsson*, Troy Matter in Byzantine Litterature

35 Ruth Macrides analysed this term as a specific trait of Attaliates', Psellos', Anna Komnene' histories. All of these works were politically engaged and were constructed in a self-apologetic manner.

36 For Psellos construction of a narrative Self see *Papaioannou*, Psellos, 129-232; For Anna Komnene's see *Vilimonović*, Aleksijada Ane Komnin, 107-124; *Neville*, The Authorial Voice, passim; *Riehle*, Authorship and gender identity, 254-258

ἐπεὶ δὲ οὐκ ἐγκώμιον τὰ γραφόμενα, ἀλλ᾽ἀληθὴς ἱστορία[37]

εἰ μὲν οὖν ἐγκωμιάζειν προειλόμην· ἀλλὰ μὴ συνοπτικὴν ἱστορίαν ποιεῖν, ἀπέχρησεν ἄν μοι τοῦτο τὸ διήγημα εἰς πᾶσαν εὐφημίας ὑπερβολήν.[38]

Psellos' irony[39] is obvious in his characterisation of Constantine Doukas and later Michael VII, where his statement of composing a history serves directly to call the audience's attention to his irony. In this part of the text, just a slight gaze is enough for detecting typical encomiastic vocabulary:

"ὁ δὲ τῆς φιλανθρωπίας λόγος [...], ὡς δὲ καὶ ὁ τῆς φρονήσεως. τὸν γὰρ τῆς δικαιοσύνης ἀποδεδώκαμεν."[40]

As for Michael Doukas, he stressed that his writing here might arouse suspicion against his sincerity and readiness to write a truthful history since it was written while Michael was still alive.[41] And then he proceeds in the same manner as with Constantine Doukas, but here the *encomiastic* composition is even more apparent and bluntly ironic. Michal Psellos deploys *encomium* as a mocking means,[42] which corresponds with Lucian's negative treatment of this form of delivery since it serves only to please and entertain, and is subject to falsehood:

It is further to be remarked, that in history sheer extravagance has not even the merit of being agreeable; and the extravagance of eulogy is doubly repulsive, as extravagance, and as eulogy; at least it is only welcome to the vulgar majority, not to that critical, that perhaps hypercritical audience, whom no slip can escape, who are all eyes like Argus, but keener than he, who test every word as a moneychanger might his coins, rejecting the false on the spot, but accepting the good and heavy and true; it is they that we should have in mind as we write history, and never heed the others, though they applaud till they crack their voices. If you neglect the critics, and indulge in the cloying sweetness of tales and eulogies and such baits, you will soon find your history a 'Heracles in Lydia.' No doubt you have seen some picture of him: he is Omphale's slave, dressed up in an absurd costume, his lion-skin and club transferred to her, as though she were the true Heracles, while he, in saffron robe and purple jacket, is combing wool and wincing under Omphale's slipper. A degrading spectacle it is--the dress loose and flapping open, and all that was man in him turned to woman.[43]

---

37 Psellos, Chronographia VII, 109, 257.

38 Psellos, Chronographia, VII, 115, 260.

39 Psellos irony is a literary phenomenon, specific for its multidimensional and multilayered structural and semiotical principles. A very interesting paper on this issue reveals complexity of Psellos ploys with words, signs, sentences and dialectic - Repajić, *Žanr u funkciji ironije*, passim

40 Psellos, Chronographia VII, 110, 258

41 Psellos, Chronographia VII, 165, 285

42 This is especially true for his treatment of Constantine Monomachos reign. See, Repajić, *Žanr u funkciji ironije,* passim.

43 Luc. Hist. Conscr. 9.13 -10.14; Translation is taken from Fowler's edition - *Fowler*, Luc. Vol II, 115

Anna's use of *encomium* appears to be contextually different than Psellos', since the time when she was writing *encomiastic* literature was flourishing and had the unique role of lauding and celebrating the emperor and his majesty. It was a typical and expected form of addressing the emperor.[44] Nevertheless, despite of the general use of the *encomia* in celebrating the emperor's majesty at the end of John II Komnenos' rule, and during Manuel's I, an aura of deviousness did not left the genuine perception of the *encomia* and *basilikoi logoi*.[45] Anna's ploys with encomia are sometimes hard to grasp, but her treatment of Alexios is not unvaried and completely positive, and a strong sense of irony is present, especially in those passages that deal with Alexios' relationship to his mother.[46] On the other hand, she used *encomium* also as a political tool for self-promotion and one cannot exclude the ironic treatment of her brother as a perfect proof of her generic ploys. She used *encomiastic* pattern to embellish herself in the passage of her birth, and when she treated her brother's birth, she switched to the rules of history and allegedly truthful writing, putting the focus on the baby's physical traits in a fashion not suitable for an imperial heir.[47] The most important *encomiastic* excurses are those that pertain to her *periautologia*.[48] And here, in view of our contemporary generic conceptions, we are not talking about an autobiography, but more suitably about an autobiographic impulse.[49] The aim of Anna's self-praise was not to report a story of her life, but only to stress the politically crucial aspects as a means of a self-promotion. We do not have a unifying story, a *diegesis*, about Anna Komnene's life, but a set of narrative units, *diegemata*, that are interconnected under the same ideological frame. In addition, apart from the narrative units as a whole, we have a set of different narratological aspects that help us in defining the multifold generic layers of the *Alexiad*.

To conclude, according to its synchronic value, the *Alexiad* was a history in its inception, conception and construction. Its form was regulated according to the genre requirements, ancient historiographical tradition and rhetorical manuals for prose compositions. According to our modern perceptions of historical genre, we could not define the *Alexiad* as a history, since our modern concept of a history is based on the following pattern: "The historical text should contain as few traces as possible of the historian, no portrait whatsoever of the narrator; personal reflection must be abandoned for the objective patterns of history."[50] The chronological gap between our time

---

44 On rhetorical practices at the Komnenian court see *Magdalino*, Manuel, 413-488; *Станковић*, Комнини, 265-321

45 Anna Komnene stresses the impossibility of writing a truthful history during the lifetime of an emperor. She noted that at the time when she was writing, all were praising and lauding the current emperor. See Alexias XIV 7,5 (48.52), 452

46 *Vilimonović*. Aleksijada Ane Komnin, 247-254

47 See *Vilimonović*, Text and Context, 50-53

48 On Anna Komnene's self praise and applied literary forms see *Vilimonović,* Aleksijada Ane Komnin,107-124

49 On autobiographic impulse in Byzantium see Angold, *Autobiographic Impulse*, passim.

50 *Nilsson*, To Narrate The Events of the Past, 53

and Anna Komnene's is not that important as another aspect: the establishment of history as a scientific discipline. A new set of rules and requirements was inaugurated, and from this perspective, this specific discourse, we refer nowadays to medieval histories and question their historicity and the historicism of their authors. That is why it is very complicated to talk about genre exclusively from our own viewpoint. It is important that we simultaneously make a leap backwards and examine the system which the Byzantines themselves respected. Somewhere between these two approaches, we can come to terms with the issue of the genre.

AUTHOR AND TEXT

It seems that the most complicated question in the studies of Byzantine literature is the author, his or her importance, meaning and positioning. In the narrative theory, the status of the author remains highly controversial, and it went even to the complete siding of the author and her or his importance in the process of literary criticism. Barthes' *Death of an Author* has led to serious questioning, even in the historical theory, whether the author is really important and what if the author is not known at all, can we subject a work to contextual and literary analysis?[51] Foucault pointed to the deployment of discourses as a crucial means of understanding historical works when the author is unknown.[52] His theory might be especially useful for the analysis of 'chronicles', since most of those works are conceived as heterodiegetic narratives, where the narrator-author is not featured in his or her own work as one of the protagonists.[53] Therefore we might consider these forms of historical representation as somewhat deprived of the authorial presence, but only at the story level, which does not mean that we lack the authorial presence at a structural and discursive level. When it comes to 'classicizing' Byzantine histories, and especially those from the 11th century onwards, the problem of the author and his or her connection to the text is of essential importance. It is impossible in these kinds of writings to understand the text without any reference to its author, her or his inclinations, intentions and final aims. Nevertheless, a popular usage of Barthes' theory might be useful for us – that 'the meaning of a text is the product of its interaction with a potentially infinite number of pretexts.'[54] This occurrence is in complete accordance with the Byzantine mimetic mannerism, and the Byzantine use of innumerable pretexts, which lead to the popular belief that a sense of plagiarism was deeply rooted in the Byzantine conceptions of writing. Another way of approaching this matter is an intertextual analysis of Byzantine texts that would seek to detect and frame those 'pretexts' that were inserted in narratives from previous texts, their function and their significance. The role of the

51 Barthes' theory was addressed in two important articles by *Mullett*, Madness; *Nilsson*, Archaists and Innovators.

52 *Foucault*, Aesthetics, Method and Epistemology, 205-222

53 Very important for the narratological approach to chronicles is *White*, The Content of the Form

54 *Herman, Jahn, Ryan*, Narrative Theory, 85

author in this sense can be diminished, if we pay attention strictly to the semantical and semiological values of embedded texts. However, in making final conclusions and for the purposes of historical contextualisation, we have to turn to the issue of the author.

When dealing with the question of the author, in narratological theory, there is a distinction between an author, an implied author[55] and a narrator.[56] A narrator is connected directly to the story level and she or he is the one who tells a story. This distinction is more suitable for fictional literature, since we come across a lot of novels where someone – a person or a voice[57] – tells a story, and that is not the author of the work herself or himself. In regard to Byzantine historiography, and in our case to Anna Komnene's *Alexiad,* the narrator and the author are the same person, and this is usually the case with historiography in general.[58]

There are three levels of narrative communication,[59] of which one pertains to the extratextual level, and another two to the intratextual levels.

1.	author ------------ reader (extratextual – the author and the reader do not communicate in the text itself)
2.	narrator ------------ addressee (intertextual – level of fictional mediation/ level of discourse)
3.	character ------------ character (intertextual – level of action)[60]

The next step is narrative situations which are of essential importance for our understanding of Anna's intrusions in her text. According to Genette,[61] there are two basic narrative situations and they are based on the positioning of the narrator in relation to the story she or he is telling. One is a homodiegetic narrative, and the other is heterodiegetic. Their main features are following:[62]

---

55 Because of the scope of this work and the complexity of the subject I will not address the issue of an implied author.

56 On the issue of author and narrator see *Herman, Jahn, Ryan*, Narrative Theory, 85-86, *Bal*, Narratology, 19-75; *Fludernik*, Narratology, 13-20; *Jahn*, Theory of Narrative, N.2.3.

57 *Genette*, Narrative Discourse, 212-227

58 *Fludernik*, Narratology, 3-4

59 On narrative structures see *Fludernik*, Narratology, 26-39

60 *Jahn*, Theory of Narrative, N2.3.1.

61 *Genette*, Narrative Discourse, 188

62 *Genette*, Narrative Discourse, 247-249;

HOMODIEGETIC NARRATIVE	HETERODIEGETIC NARRATIVE[63]
Story of personal experience Presence of the 'experiencing I' First-person pronouns Narrator is present as an acting character in the story	Story about other people's experiences Absence of the 'experiencing I' Third-person sentences Narrator is absent as an acting character in the story

These two basic categories of narrative situations are useful for the understanding of the phenomenon of 'writer's intrusion' that was discussed in the scope of 11th- and 12th-century Byzantine histories.[64] This term is not precise about the type of the intrusions, and some readers might find it difficult to understand fully the scope of these intrusions. In this sense, the Gennette's theory is quite applicable for the phenomenon of Byzantine histories, especially those since Michael Psellos onwards. Intrusions are actually the amount of authorial presence in the text, and his or her positioning in relation to the text, at the first level, and his or her positioning in relation to the narrative within the story world, at the second level. We have already stressed that it is difficult to split the author and the narrator, since we are not dealing with fictional literature. The story world is not a figment of the author's imagination, but a precisely defined factual world, as it transmits a story about historical events, and must correspond with the necessities and requirements of the genre. In the case of Anna Komnene's *Alexiad*, the author is the narrator simultaneously, and she communicates incessantly with the readership at the textual and narrative levels. The *Alexiad* is specific since it can be defined as both a heterodiegetic and a homodiegetic narrative. In addition to this basic division, we should add the third category of narrative situations – an autodiegetic one.[65]

For a history writer, the role of a heterodiegetic narrator is the most plausible one, since she or he does not feature in the story as one of the protagonists. In this case we are not dealing with a biased account where the focalisation of events is one-sided and partial.[66] When it comes to historiography, the most convenient example would be Stanzel's authorial narration which refers to telling a story from the point of view of an authorial narrator, someone who never features as a character in a story, but who claims the power of omniscience.[67] It is a position of absolute authority that allows her or him to know everything about the story's world and its characters, including their conscious thoughts and unconscious motives.[68] One definition is particulary useful, "The

63 *Jahn*, Theory of Narrative, N3.1.5.

64 See *Ljubarskij*, Writers Intrusion, 435-441 and *Macrides,* Historian, 205-224

65 Cf. *Genette*, Narrative discourse, 245-254

66 The aspect of 'focalization' is one of the crucial aspects in narrative theory. See *Genette*, Narrative Discourse, 185-194; *Bal*, Narratology, 142-160; *Bal*, Reader, 3-38

67 *Stanzel*, A Theory of Narrative, 47-56

68 *Jahn*, Narratology, N 3.3.1

prevailing characteristic of omniscience [...] is that the author[ial narrator] is always ready to intervene herself or himself between the reader and the story, and that even when he does set a scene, he will render it as he sees it rather than as his people see it."[69]

A heterodiegetic narrative presupposes the third-person sentences, and the *Alexiad* for the most part bears these marks. But we should make a slight pause here and explain the word 'part' when speaking of a composite work such as the *Alexiad*. If we apply also the aspect of narrative levels[70], the *Alexiad* can be defined as a matrix narrative, since it contains embedded narratives, or 'hyponarratives.' To put it simple, we are dealing with stories within stories. In the case of the *Alexiad*, we can extract four narratives, out of which one is the matrix – the story of Alexios' deeds – and the other three are subordinated to this main narrative.

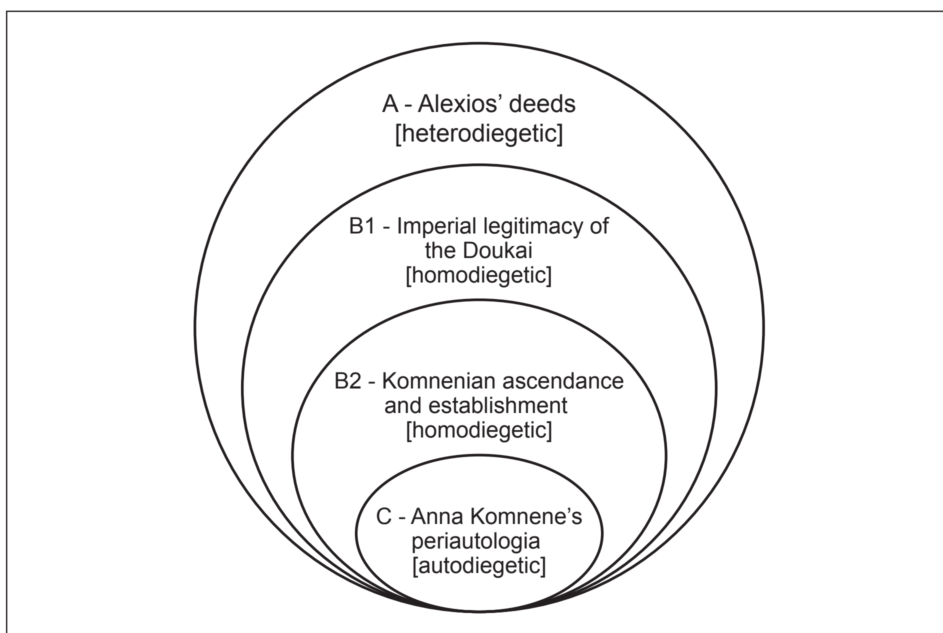


Figure 1 – The four narratives of the *Alexiad*: the *matrix* – A, and the subordinate tales

The 'A narrative' is the matrix narrative and it is the story of Alexios' deeds. It is the leading narrative, a first-degree narrative that is not embedded in any other narrative and functions as a frame for all other subordinated narratives that are embedded in this one. The following two are: the 'B1 narrative,' about the imperial legitimacy of the Doukai,[71] and the 'B2 narrative,' which deals with the rise and establishment of

---

69 Idem., N. 3.3.5

70 Idem., N 2.4

71 On the aspect of Ducases imperial legitimacy, and Anna's favoritism of her mother's *genos*, see *Vilimonović*, Aleksijada Ane Komnin, 140-242

the Komnenian rule.[72] These two narratives begin to unfold in the first book, and the Doukai-Komnenoi confrontation reaches its climax in the third book, after which we come across the establishment of the Komnenoi on the Byzantine throne, and we follow the rule of Alexios Komnenos. Nevertheless, at the story level, and the discourse level, this antagonism of the two imperial *oikoi* is present until the end of the *Alexiad*. These two narratives are in mutual opposition and are deeply ingrained in the story of Alexios' deeds. The third level is the narrative of Anna Komnene's legitimacy and her personal political agenda, which is embedded in both the first-degree (A) and the second-degree narratives (B1 and B2).

On the one hand, we have narrative situations, and on the other, we have narrative levels. I have made a graphic scheme in order to show one way of understanding the narrative core of the *Alexiad* and its basic elements, without discussing other narratological issues as they supersede the scope of this article which aims only to emphasise the key issues.

This method shows how unsatisfying the definitions of the *Alexiad* as a generic hybrid or a mixture of different genres are, without elaborating further the reasons for such a conclusion. The same applies to the 'writer's intrusion' term in the text, since we have the author and the text, the narrator and the story, the character and the fabula. All these levels need to be taken into consideration when dealing with any kind of literature, since they provide us with more comprehensive terminology and defined categories. I do not completely discard the use of the aforementioned term, but I contend that the narratological methodology supplies us with richer possibilities for reading and interpretation of Byzantine literature.

In case of historiography, the statuses of the author and narrator are inherent – the person that writes the text is the same agent that tells the story. The question here is whether this is a story of his or her own life, in which the author/narrator takes the role of a character, or even protagonist, or is it a story about somebody else's life, completely independent of the narrator, where he or she is just a spectator and not an agent? Here we enter the scope of narrative situations, which are quite complicated in case of the *Alexiad*. Anna Komnene's work can be defined as heterodiegetic in intention, autodiegetic in conception and homodiegetic in reception.

The basic distinction between heterodiegetic (third-person narrative)[73] and homodiegetic (first-person narrative)[74] is that the first one purports to be an objective

---

72 On the presentation of the Komnenoi in the *Alexiad* see *Vilimonović*, Aleksijada Ane Komnin, 247-284

73 These terms are not equivalent, but I have put them in the brackets in order that a text be followed easier. The scope and the subject of this paper prevents me in elaborating in detail all categories of a narrative voice. For a concise review see Jahn, *Narratology*, N3.1

74 The division of narrative situations on heterodiegetic, homodiegetic and autodiegetic is mentioned for the first time in Gerard Genette's work. In addition to that theory, we have Stanzel's approach

account of events, whereas the second one is intended to focus the attention to the agency[75] of the narrator at the story level, and her or his involvement in the recounted events. The *Alexiad* mainly intends to be a heterodiegetic narrative in which Anna tells a story of her father's deeds. But even in this case, one must pause and think, since we are not dealing with just any person's deeds, but with the deeds of our author/narrator's father, so we instantly switch to the homodiegetic and autodiegetic levels. The homodiegetic level is the one where the 'experiencing I' is involved. It is undoubtedly the case with Anna Komnene, since she constantly brings forward the fact that she was present on various occasions, and had heard and seen the things she recounts in her work. This is enough for a homodiegetic narrative, since it presupposes that the narrator could have been only a witness of actions. In the *Alexiad*, Anna was witness of a great number of events, and if she did not witness some of them directly, she was informed of them by her closest relatives. Here we have a collision of two important traits – the personal experience and other people's experience, and the presence/absence of the 'experiencing I'. These two are sometimes hard to detach as Anna Komnene was a prominent member of the imperial house and the first born daughter of the emperor she had chosen to write about. For these reasons I have chosen to include an autodiegetic narrative situation which refers directly to Anna's autobiographical discourse and the narrative units in which she talks about herself.

A useful example of the complicated narrative situation we find at the beginning of the *Alexiad* where Anna opens the first chapter of her history with the following line:

Ὁ βασιλεὺς Ἀλέξιος καὶ ἐμὸς πατὴρ καὶ πρὸ τοῦ τῶν σκήπτρων ἐπειλῆφθαι τῆς βασιλείας μέγα ὄφελος τῇ βασιλείᾳ Ῥωμαίων γεγένηται [...][76]

Even though the sentence starts as the third-person narration, we have an apposition ἐμὸς πατὴρ that features as an explanatory trait of the subject. However, this does not mean that the narrative is homodiegetic, since Anna does not feature as a character at the story level. In this part of the narrative, the events that are told happened before Anna was born, so it is not possible for her to be part of the fabula. But her authorial presence at the text level as an omniscient narrator refers to the direct communication with the audience. She uses this specific apposition as an important discursive marker, which pertains to an embedded, autodiegetic, narrative. This same trait appears in relation to the key protagonists of the *Alexiad*, when Anna makes direct connection with them, positioning herself in relation to both imperial houses.

---

that discerns the first-person narrative, authorial narrative and figural narrative - Genette, *Narrative Discourse*, Stanzel, A *Theory of Narrative,* 186-236

75 For ‚agency' see Herman and Jahn, *Narrative Theory*, 55-56

76 Alexias I 1,1 (2.3), 11

Alexios Komnenos	ὁ ἐμὸς πατὴρ/
Isaac Komnenos	ὁ θεῖος ἐμὸς Ἰσαάκιος
Anna Dalassene	ἡ ἐμὴ μάμμη[77]
Eirene Doukaina	ἡ δέ γε βασιλὶς Εἰρήνη καὶ μήτηρ ἐμὴ/ τὴν βασιλίδα καὶ μητέρα
Imperial house of the Doukai	-"τῶν καθ᾽αἷμά μοι προσηκόντων [...] καὶ γὰρ κἀμοὶ τὰ πρὸς μητρὸς ἐκεῖθεν καταρρεῖ"[78]
Maria of Alania and Constantine Doukas	οὐ νέμεσις, εἰ τοὺς ἐμοὺς ἐπαινοίην
Michael and John Doukas	πρὸς μητρὸς ἐμοὶ θείων[79]
Nikephoros Bryennios	τοὐμοῦ καίσαρος

The first-degree narrative of the *Alexiad* is the story about Alexios' deeds. Nevertheless, the opening line of the *Alexiad* shows the nature of the focalizer – the narrator tells the story of her family, that is, of her father. We come across the formula 'emperor Alexios and my father,' or just 'my father,' for astonishing 92 times in the course of the whole narrative. This is a crucial element for serious questioning of the heterodiegetic elements of the first-degree narrative, since we are not given break from Anna's constant assertions on her close connection with the protagonist. The formula 'the emperor Alexios and my father' introduces a layer of the 'experiencing I', and the story that unfolds in front of us becomes a sort of family reminiscence and family memoirs. Anna's connection with the protagonist never fades, and in this way, the audience's attention is constantly turned towards the author/narrator and the conception that this story is her personal one. Her father's story is vested with her self-reflections, and some episodes are told from her perspective, which introduces a phenomenon of focalisation, and another layer of author/narrator's recollections. Anna Komnene's remarks of being present in with the protagonists and personally listening to their stories inevitably leads us to the conclusion that we are facing a rather complicated narrative situation in the *Alexiad*. Alexios' deeds can be perceived as a heterodiegetic narrative, since they include third-person narration about other people's experiences. Nevertheless, we need to be careful, since even this heterodiegetic narration bears distinctive personal traits of the author/narrator who aims to emphasise her connection with the protagonists. But this trait pertains to the field of discourse, which will be addressed in the next chapter.

77 Alexias III 6,7 (16), 103

78 Alexias I 10,2 (23.24), 35

79 Alexias XIV 7,7 (78), 453

STORY AND DISCOURSE[80]

The essential part of narration is the story level, where we focus our attention on the characters and events in which they feature. For the analysis of a story it is important to note that each story has its fabula, the basic element of a narrative unit, which by virtue of discourse is transformed into a story. So, to put it simply, the story is *what* is told, and the discourse is *how* something is told.[81] Various narratological schools have offered distinctions between content and form,[82] signified and signifier,[83] matter and manner.[84] In order to extract the basic elements of a fabula, we can turn to ancient *progymnasmata*, since they offer the key elements for constructing a narrative unit. According to both ancient and modern narratological conceptions, we have the following requirements that need to be fulfilled:

agent (τὸ πρᾶξαν πρόσωπον)
time (χρόνος καθ᾽ὅν)
place (τόπος ἐν ᾧ)
deed (τὸ πραχθὲν πρᾶγμα)
manner of action (τρόπος ὅπως)
cause or motive (αἰτία δι᾽ἥν)[85]

For the purposes of the analysis, I cite the extensive chapter of the second book of the *Alexiad*:

VII [Chapter unfolds as heterodiegetic, third-person narration about other people's experiences] *They were all gathered together, in suspense, eagerly looking forward to the outcome and were waiting to see who will be proclaimed Emperor. The majority made a vow to Alexius, but neither did Isaac's partisans give up their exponent, but they all gathered together to manage the situation. And they could not come to terms, since ones desired to see the elder, and the others desired to see the younger one becoming the helmsman of the empire. Amongst the men present at that time were several of Alexius' kinsmen, for instance, the above-mentioned* [metanarrative comment recalling a memory of the audience] *cesar John Ducas* [the focaliser, the story is arranged from his perspective, he is the agent], *a man clever in council and swift in action (whom I also saw once for a short time)* [the author/narrator connects herself with the character of the story/ elements of homodiegetic narration] *and Michael and John, his*

---

80 *Todorov*,'Les catégories du récit littéraire'; *Chatman*, Story and Discourse; *Genette*, Narrative Discourse, *White*, The Content of the Form; *Idem*, Tropics of Discourse

81 *Herman, Jahn, Ryan*, Narrative Theory, 730

82 *White*, The Content of the Form, 1-25

83 Foundations of the semiotic theory pertain to Saussure's linguistics, who introduced the concept of signified and signifier. For further developments in semiology see *Eco*, Semiotics

84 *Genette*, Architext, 10-16

85 Progymnasmata, 137

grandsons, as well as the husband of their sister [discursive marker – Anna Komene's political discourse], *George Palaeologus. These* [agency] *helped each other and worked hard to convert all people's opinions to their own, and letting out every reef, as they say, skilfully used every possible expedient for getting Alexius proclaimed. Consequently they* [agency] *won people over to agree with them, with the result that the number of Isaac's partisans gradually diminished. For wherever the cesar John was, not a single person was able to resist him* [agency], *as he was unrivalled in the dignity of his principles, the size of his body, and his king-like appearance* [discourse marker – physical description]. *What did the Ducases* [association to the previously mentioned agents] *not do? What did they not say? What good thing did they not promise both to the leaders and the whole army* [manner/ tropos of action], *if Alexius was raised to the Imperial eminence? For example they would say* [focalisation/ Ducases' perspective], *"He will requite you with very great gifts and the highest honours in accordance with each man's merit, not in a haphazard way, as the ignorant and inexperienced among leaders do, for he has borne the title of "Military Commander" for a long time now and "Great Domestic of the West"; he has shared your salt, in war he has fought nobly at your side, be it in ambush or in close combat, never did he grudge his body, limbs, or even his life to ensure your safety; he has often traversed mountains and plains with you, and learnt the hardships of warfare; finally, he knows you all both as a body and individually, and being himself dear to Ares, he above all longs for brave soldiers."* [rhetorical discourse] *In this manner spoke the Ducases, but Alexius* [turn from Ducases' to Alexios' perspective] *deemed Isaac worthy of much honour* and treated Isaac very respectfully, by letting him in all things precedence [authorial omniscient narrator], *either from brotherly love* [discursive marker/ political discourse], *or rather, and this must be mentioned, for another reason. For, as the whole army was veering to his side and advocating his claims while it did not favour Isaac even in the slightest, Alexius saw that strength and power and the realization of his hopes were going to his favour, he supported his brother to assume the imperial throne* [manner of action], *knowing that he would not suffer anything unwanted from the side of his brother, if he was snached up and raised by the whole army to the pinnacle of earthly honours he would flatter* [discursive marker/ manner of action]*the brother with words and pretended* [discursive marker/ manner of action] *that he wanted to retreat and let him go first in the position of power.* [authorial narrator/ political discourse] *After some time had been spent in this manner, the whole soldiery were assembled near the General's tent in a great state of excitement and each anxious for the accomplishment of his wish. Then Isaac rose and taking the red buskin tried to put it on to his brother's foot* [political discourse]*; but the latter refused several times until Isaac cried*, [Isaac's perspective – focalisation/ the reason why Isaac gave up the throne] *"Let me do it, for through you God wishes to restore the dignity of our family." He also reminded Alexius of the prophecy once addressed, to him by a man who- appeared, to them somewhere near Carpianum as they were returning home from the palace. For they had reached that spot when a man suddenly met them, perhaps belonging to a race higher than mortal, but in any case gifted with very clear insight into the future. From his appearance he seemed to be a priest, with his bare head, grey hair and shaggy beard; he took hold of Alexius'*

leg and being on foot himself, he dragged down Alexius, who was on horseback, by the ear and recited to him this line of David's psalm: "In thy majesty ride on prosperously, because of truth and meekness and righteousness," and address him by the title Emperor Alexius!" With these words which sounded like a prophecy he vanished. And Alexius could not capture him though he looked round carefully in all directions in order, if possible, to catch sight of him, and then pursued him at full speed if perchance he might catch, him and ask more in detail who he was and whence he came. But what had been seen had completely vanished. On their return home Isaac was very inquisitive about this vision and asked Alexius to disclose the secret: and as he insisted strongly, Alexius at first made a pretension [discursive marker] *of refusing but finally repeated what had been said to him in secret. Now in discussing this openly with his brother he treated the words and incident as a fraud and deception* [discursive marker], *but in his private meditations* [authorial omniscient narrator] *upon this man in priestly garb who had appeared to him, he likened him to the theologian, the Son of Thunder [*St. John the Theologian]. Therefore when Isaac saw what the old man had prophesied was being fulfilled in deed and expressed in words, he insisted more vehemently and by force put the red buskin on his brother's foot* [political discourse], *especially because he saw the ardent longing of all the soldiers for Alexius. After this act the Ducases* [turn from focalisation to Ducases' perspetive – framing the narrative unit] *led the acclamations for they favoured this man for many reasons and especially because* [cause/ motive for action] *their relation, Eirene, my mother* [homodiegetic feature/ discursive marker] *had been legally married to my father* [homodiegetic feature/ discursive marker], *And simultaneously all those akin to them by blood did likewise with a will, and the rest of the army took up the shout and sent their voices almost to the heavens. And then was witnessed a curious phenomenon – for those who before had held opposite opinions and preferred death to failure in their desire, became in one moment of the same opinion, and that too, so decidedly, that nobody could have even suspected there had been a variance of opinion between them.*[86]

In parenthesis, I have stressed the key elements for narratological analysis. The matter of agency[87] is very important, since we have three main characters/agents that act in a specific manner with certain intention. Those are the Doukai, Alexios and Isaac. Even though the Doukai have four members, I will not dwell on the particular characters, since their agency is unified and has the same motive and same action that is directed towards agitation for Alexios as their choice for the imperial throne. In the cited chapter, we do not have a precise spatial and temporal setting, since it was mentioned earlier in the text, and the whole narrative unit is constructed as a compound of several stories – the agitation of Doukai for Alexios, Alexios' ploys with his elder brother Isaac, and Isaac's ceding of the imperial dignity to his brother Alexios.

---

86 Alexias II 7,1-7, 72-74

87 A crucial article on this matter in regard to Byzantine histories analyses is *Angelou*, The case of Niketas Choniates, passim. It is an essential study for approaching the rhetorical core of Byzantine histories. See also *Kaldellis*, Paradox, passim. For an extensive study on this matter, see Papaioannou, *Psellos,* 129-232.

We have two issues to discuss – the story and the discourse. Characters that are presented here are the protagonists of the second and third books of the *Alexiad*. Anna's shifts in focalisation present the story from different perspectives, although the role and the influence of the Doukai represents the unifying element of the story since it unfolds with them and focuses on their powerful agitation for Alexios as their choice for the imperial throne. It seemed like their role ended in the third section with the author's utterance "ἀλλὰ ταῦτα μὲν οἱ Δοῦκαι",[88] but we come back to the Doukai in the seventh and last section of this chapter, where their motive (αἰτία) is finally explained. They lead the first acclamations since Eirene, the wife of Alexios, was their kin – "διότι ἡ τούτων προσγενὴς Εἰρήνη καὶ μήτηρ ἐμὴ κατὰ νόμους συνῆπτο τῷ ἐμῷ πατρί [...]."[89] This micronarrative can be perceived as a first-degree narrative in opposition to the Alexios-Isaac narrative which is an embedded one. In this story we have an intriguing report about Alexios' insincere ploy with his elder brother Isaac. Here we should turn our attention to the issue of discourses, since I have mentioned a set of discursive markers that appear in this text and pertain to various discourses of the *Alexiad*. The graphic scheme would be following:

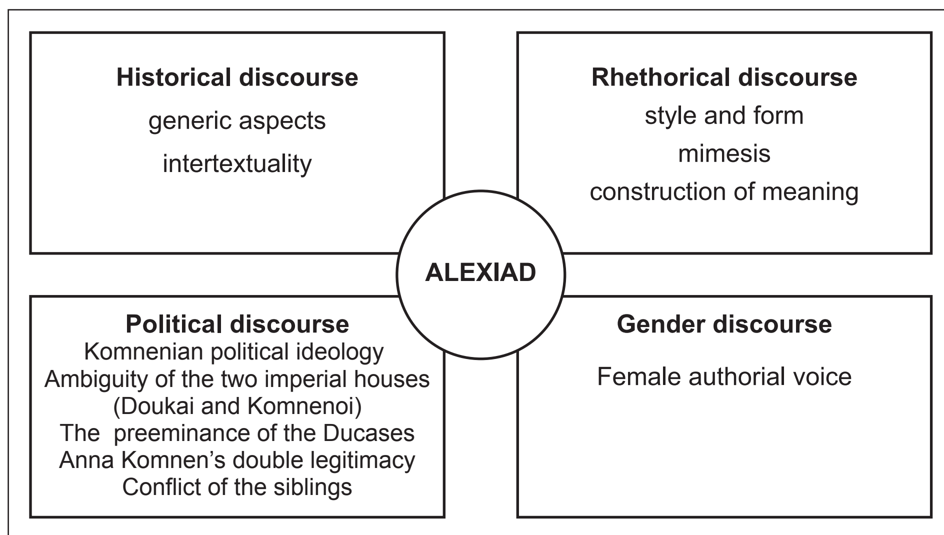


Figure 1 – The four discourses of the *Alexiad*

There are four main discourses which denote Anna's narrative mannerism and her ways of arranging the events, and folding the fabula into a story. The most useful ones are 'discursive markers' since they usually refer to a word or some specific

[88] Alexias II 7,3 (67), 73

[89] Alexias II 7,7 (14.15), 75

formulas that pertain to Anna Komene's different discursive typologies. The crucial one is Anna Komnene's political discourse which helps us to reconstruct her political agenda. In this particular chapter, the focus is put on the pre-eminence of the Doukai, and the relationship of the siblings, which is, when speaking of the younger brother Alexios, insincere and ironic. The author blatantly referred to Alexios' words as a flattery (ὁ δὲ λόγοις ὑποσαίνοι), his action towards his brother as a pretence (καὶ πρόσχημα ποιεῖται), and how he discussed the prophecy with his brother openly, whereas secretly he had the opposite opinion. This narrative unit has the powerful rhetoric of sibling conflict, where we see the younger one ascending the throne instead of the older one. Alexios' offer to withdraw before his elder brother is presented as false and insincere. Nevertheless, the climax of the unit is the moment in which Isaac offers red buskins to his younger brother, and therefore symbolically performs the translation of the imperial ordinance to his younger brother. When analysed from the perspective of Anna Komnene's 'experiencing I,' it is strikingly comparable with her own life story, and with the conflict between an elder and a younger sibling – Anna Komnene and John Komnenos. The aforementioned discourses mutually overlap and create a multi-layered level of presentation of historical events, in which the crucial component of rearrangement of events is the author/narrator. I have emphasised that even in this part of the *Alexiad*, before the inception of Anna Komnene's own life story, we still have important discursive markers that pertain to the category of the princess' political discourse, and are imbued with specific Komnenian political ideology in which accent was put on interfamilial relations. Anna Komnene's constant connection with her parents at structural and discursive levels represents a crucial element where her allegedly objective history (a heterodiegetic narrative) lapses into a personal history (both a homodiegetic and autodiegetic narrative).

AUDIENCE

The question of the Byzantine literary audience still represents an empty field for investigation. We lack basic knowledge about the reception of Byzantine historiography, about the scope of the readership, and their role and influence on the authors who wrote for them. In this regard, it is easy to apply the reader–response theory[90] as the first step, and to measure the reader's contribution to the meaning of the narrative and the interaction between the narrative and the reader.[91]

Was a narrative shaped according to its readers and did the readers' expectations influence the content and form of the narrative, the manner and modes of representation? It was and they did, indisputably, since every work had its implied or intended readers. In narrative theory, this means that the reader is an ideal one, a construction

90 *Culler*, The Pursuit of Signs; *Dixon, Bortolussi*, Psychonarratology; *Eco*, The Role of the Reader; *Suleiman, Crosman* (eds) , The Reader in the Text

91 *Herman, Jahn, Ryan*, Narrative Theory, 632

of an author whose role is to decode, deconstruct, decipher and interpret the text in a way the author herself or himself intended. However, this is never the case and the 'implied reader' is a theoretical construction. This does not mean that readership does not and will not ever achieve to decode the authors' messages. Another useful category of readers is the so-called 'informed reader' or 'competent reader' which pertains to the diachronic audience and the possibility of readers to interpret the work according to cultural, historical and linguistic contexts of texts.[92]

I suggest the following partition[93] of the audience and the reader:

Synchronic ------------ 'Implied Reader'

Diachronic ------------ 'Informed Reader'

Based on the facts when certain work was composed, distributed and received by its audience, we have two possible ways of interpretation: the synchronic interpretation, which refers to an epoch in which all three events (composition, distribution and reception) occurred and which necessitates historical contextualisation and thorough analysis of the epoch, culture, relations and social networks; and the diachronic interpretation, which would be an interpretation of a text through the discourses of our own time, and with the help of our acquired knowledge.

In case of the *Alexiad*, we are fortunately able to grasp some features of its synchronic perception and the response of its readership. The first step we undertake when looking for synchronic reception of a Byzantine literary work is to question its manuscripts. When it comes to the *Alexiad*, it is not the number of manuscripts that interests us, nor their distribution throughout the Byzantine epoch in the following centuries. What is a crucial trait of the *Alexiad*'s manuscript tradition is that we come across significant alterations in the text of a manuscript of a politically sensitive vocabulary which was replaced by politically neutral terms.[94] This essential occurrence with the *Alexiad*'s manuscript is a significant proof in favour of the theory that it was a controversial work. And apart from being controversial, it was also influential and therefore required some important modification in order to be distributed.[95] The reception of the *Alexiad* at the end of the 12th century provides us with unique evidence of Komnenian censorship.

---

92 On implied reader see *Herman, Jahn, Ryan*, Narrative Theory, 629-630; *Schmid,* Implied Reader, passim; *Genette,* Narrative Discourse 260-261*; Fludernik*, Narratology, 23

93 As Ingela Nilsson noted „works display literary and rhetorical preferences of the time, the author's own perception of history writing and the audience's expectations, both of which are significant for our understanding of history". - *Nilsson*, *To* Narrate The Events of the Past, 56

94 This important occurrence was treated by *Reinsch*, Zum Text*,* 245-247

95 On the distribution of the *Alexiad* after the 12th century see *Davis*, The fourteenth-century Byzantine metaphrases

Another clue for the synchronic perception of Anna Komnene's history is found in another literary work that was composed probably simultaneously with the last chapters of the *Alexiad*. It is George Tornikes' Eulogy for the deceased Komnenian princess.[96] In Tornikes' Eulogy we have the verification of Anna Komnene's conflict with her brother John Komnenos, which apparently coloured all her life, since it was addressed in detail in Tornikes' work composed thirty years after the siblings' rivalry.[97] Tornikes' work is essential for its intertextual traits, having inserted a whole narrative about the brother–sister conflict, with an apologetic purpose of defending and justifying Anna Komnene's *basileia*, bringing them together to a male and female imperial equilibrium.[98] The reception tradition of the *Alexiad* provides us with several important clues for investigating the perception and response of the synchronic audience, that is, the immediate audience, the one that the *Alexiad* was aimed for in the first place.

As for the diachronic perception, we can investigate it from the 18th century onwards, and question the differences in the interpretation and presentation of Anna Komnene's history. The prevailed political, sociological and ideological discourses influence our cognitive possibilities, that is, the observation and evaluation of a reading material. And the only history written by a woman historiographer, a first-born Komnenian princess, certainly opens the field for continuous scholarly research. This sentence, as I have constructed it, is an unintentional bifocal product of an informed and implied reader. A woman historiographer is a discursive marker of diachronic audience (which is I) that approaches the subject from the gender perspective female discourse, and 'a first-born princess' is a discursive marker of Anna Komnene's political discourse and an encoded message to her implied reader. If we search for the truth we will never succeed in finding it, since we are always in clash of at least two different perspectives, the one from those times, and the other from our own. An important question is whether there is only one perspective[99] in our time, or many of them, as many as there are national, cultural, political, religious and gender discourses? Nevertheless, this inflation of perspectives and interpretations should not discourage us in our efforts to understand the work and reach the level of an 'implied reader.' On the contrary, we should be content if we succeed to initiate a stimulating dialogue, since only a variety of opinions and possibilities provides a field for a science to develop further.

---

96 Tornikès, Euloge

97 Tornikès, Euloge, 269 (8.16)

98 *Vilimonović*, Aleksijada Ane Komnin, 293-297

99 *Nilsson*, To Narrate the Events of the Past, 54 "we make choices based on who we are and what cultural and intellectual context we belong to, and we accordingly make history that reflects both our predecessors and ourselves."

ЛИСТА РЕФЕРЕНЦИ – LIST OF REFERENCES

Извори – Primary Sources

Annae Comnenae Alexias, eds. *D. R. Reinsch*, *A. Kambylis*, Walter de Gruyter 2001.

Gibson C. A.(ed.),Libanius‘ Progymnasmata.Model Exercices in Greek Prose Composition and Rhetoric, Atlanta 2008

Kennedy G (ed.), Invention and Method. Two Rhetorical Treatises from the Hermogenic Corpus, Atlanta 2005

Kennedy G. (ed.), Progymnasmata. Greek Textbooks of Prose and Composition and Rhetoric, Leiden 2003

Lucian, Quomodo historia conscribenda sit , Luciani Samosatensis Opera, Vol II. Lucian. *Karl Jacobitz*. in aedibus B. G. Teubneri. Leipzig. 1913.

Michaelis Pselli Chronographia, ed. *D. R: Reinsch*, Walter de Gruyter 2014

Rabe H., Aphthonii, Progymnasmata, Leipzig: Teubner 1926

Rabe H., Hermogenis Opera, Leipzig: Teubner 1913;

Tornikes, Georgios, Orations, ed. *J. Darrouzès*, Georges et Dèmètrios Tornikès, Lettres et Discours, Paris 1970

Προγυμνάσματα ретора Афтонија. Припремне вежбе за беседнике, пр. *В. Јелић*, Београд 1997 [Progymnasmata retora Aftonija. Pripremne vežbe za besednike, pr. *V. Jelić*, Beograd 1997]

Литература – Secondary Works

Booth, W. C., The Rhetoric of Fiction. Chicago University Press 1983.

Burke J. et al. (eds.), Byzantine Narrative, [Byzantina Australiensia 16] ,Melbourne 2006.

Chatman, S., *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*, Cornell University Press 1978.

Culler, J., (1981) The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction, Cornell University Press 1981.

Davis J., Anna Komnene and Niketas Choniates ‚translated‘: the fourteenth century Byzantine metaphrases, in History as Literature in Byzantium, R.Macrides (ed.), Ashgate 2010, 55-73.

Derrida J., ‚Différance‘. *Margins of Philosophy*, Chicago University Press 1982.

Derrida J., Of Grammatology, The John Hopkins University Press 1976.

Derrida J., Writing and Difference, London - New York: Routledge, 1978.

Dixon, P., Bortolussi M., Psychonarratology: Foundations for the Empirical Study of Literary Response, Cambridge University Press. 2003.

Duff D.(ed.), Modern Genre Theory, Harlow 2000

Eco U., The Role of the Reader: Explorations in the Semiotics of Texts, Indiana University Press 1979.

Eco U., Semiotics and the Philosophy of Language, Indiana University Press 1984.

Foucault M., Aesthetics, Method and Epistemology. Essential Works of Michael Foucault 1954-1984, Volume II, The New York Press 1998.

Fowler A., Kinds of Literature. An Introduction to the Theory of Genres and Modes, Oxford 1982.

Fowler H. W., Fowler F.G., Lucian, The Way to Write History, Vol II, Oxford: The Clarendon Press 1905

Genette G., Narrative Discourse. An Essay in Method, Cornell University Press 1980.

Genette G., The Architext: An Introduction, California University Press 1992.

Herman D., Jahn M. Ryan M-L., Routledge Encyclopedia of Narrative Theory, Routledge 2001.

Jahn, M., Narratology: A Guide to the Theory of Narrative., University of Cologne, 2005 http://www.uni-koeln.de/~ame02/pppn.htm

Kaldellis A., Niketas Choniates: Paradox, Reversal and the Meaning of History, Niketas Choniates: A Historian and a Writer, A. Simson and S. Efhtymiades (eds.), Geneva: Pomme d'Or 2009, 75-99.

Kambylis A., Zum ‚Programm'.der byzantinischen Historikerin Anna Komnene, Athens 1975, 127-146.

Kennedy G., Greek Rhetoric Under Christian Emperors, Princeton University Press 1983.

Leib B., Les silences d'Anne Comnène, Byzantinoslavica 19 (1958)

Linnér St.,'Psellus' Chronographia and the Alexias: Some Textual Parallels, BZ 76 (1983), 1-9

Ljubarskij J., Why is the Alexiad a Masterpiece of Byzantine Literature?, Anna Komnene and her Times, *Th. Gouma-Peterson* (ed.), New York-London 2000, 169-187.

Macrides R. (ed.), History as Literature in Byzantium, Ashgate 2010.

Macrides R., Magdalino P., The fourth Kingdom and the Rhetoric of Hellenism. Perception of the Past in the Twelfth-Century Europe, *P. Madgalino* (ed.), London 1992, 117-56.

Macrides R., The Historian in the History, Φιλέλλην. Studies in Honour of Robert Browning, *C. Constantinides, N.M. Panagiotakes, E. Jeffreys* (eds.), A.D. Angelou, Venice 1996, 205-24

Magdalino P., Manuel I Comnenos. 1143-1180, Cambridge 1993

Man P.de, Derrida J., Hartman G., and Hillis Miller J., Deconstruction and Criticism, New York 1979.

Mieke Bal, A Mieke Bal Reader, University of Chicago 2006.

Mullett M., A Madness of Genre, Dumbarton Oaks Papers 46 (1992), 235-243.

Neville L., The Authorial Voice of Anna Komnene, The Author in Middle Byzantine Literature. Modes, Functions and Identities, *A. Pizzone* (ed.), De Gruyter Boston/Berlin 2014, 263-277.

Nilsson I., Archaists and Innovators: Byzantine „classicism" and experimentation with genre in the twelfth century, ‚Genres and Their Problems: Theoretical and Historical Perspectives', 413-424.

Nilsson I., From Homer to Hermoniakos: Some considerations of Troy matter in Byzantine literature, Troianalexandrina 4 (2004), 9-34.

Nilsson I., Raconter Byzance: La littérature au XII siecle, Séminaires Byzantins 3, Paris: Les Belles Lettres 2014.

Nilsson I., Scott R., Towards a New History of Byzantine Literature: The Case of Historiography, CM 58 (2007), 319-332.

Odorico P. (ed.), L'écriture de la mémoire - La littérarité de l'historiographie, Dossiers Byzantins 6, Paris 2006.

Odorico P. and Agapitos P. (eds.), Pour une „nouvelle" histoire de la littérature byzantine - Problèmes, méthodes, approches, propositions, Dossiers Byzantins 1, Paris 2002.

Repajić M., Žanr u funkciji ironije. Literarna osveta Mihail Psela, ZRVI 52 (forthcoming)

Riehle A., Authorship and Gender (and) Identity. Women's Writing in the Middle Byzantine Period, The Author in Middle Byzantine Literature. Modes, Functions and Identities, *A. Pizzone* (ed.), De Gruyter Boston/Berlin 2014, 245-263.

Saussure F. de, Course in General Linguistics. New York: 1959.

Schmid, W., Implied Reader, http://www.lhn.uni-hamburg.de/article/implied-reader (created: 27.01.2013; revised: 07.04.2014; visited: 28.08.2015)

Stanković V., Lest we forget: History writing in the Byzantium of the Komnenoi and the use of memories, In Memory and Oblivion in Byzantium, *A. Milanova, V. Vatchkova, Ts. Stepanov* (eds.), Sofia 2011, 59-65.

Stanković V.,'John II Komnenos Before the Year 1118', *A. Buccossi-A. Rodrigues Suarez*: (eds.), *John II Komennos, Emperor of Byzantium: In the Shadow of His Father and His Son*, Ashgate (Aldershot, forthcoming)

Stanzel F. K., A Theory of Narrative, Cambridge University Press 1984.

Suleiman, S. R., Crosman I. (eds), The Reader in the Text: Essays on Audience and Interpretation, Princeton University Press 1980.

Todorov Tz., Genres in Discourse, Cambridge University Press, 1990.

Todorov, Tz.,'Les catégories du récit littéraire', *Communications* 8 (1966), 125–51.

Toolan, M., Narrative. A Critical Linguistic Introduction. London: Routledge 2001.

Vignolo Munson Rosario, Telling Wonders: Ethnographic and Political Discourse in the Work of Herodotus, Michigan University Press 2001.

Vilimonović L., Observations on the Text and Context of Anna Komnene's „Alexiad", Belgrade Historical Review V (2014), 43-58

Vilimonović L., Struktura i osobine Aleksijade Ane Komnin - nastanak jedne lične istorije, Beograd 2014 (doktorska teza)

White H., The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation, The John Hopkins University Press 1987.

White H., Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism, The John Hopkins University Press 1986.

Сшанковић В., Комнини у Цариграду (1057-1180). Еволуција једне владарске породице, Београд 2006 [*Stanković V.*, Komnini u Carigradu (1057-1180). Evolucija jedne vladarske porodice, Beograd 2006]

Станковић В., *Увод у Машеријал исшорије Нићифора Вријенија*, ЗРВИ 47 (2010), 137-147 [*Stanković V.*, Uvod u Materijal istorije Nićifora Vrijenija, ZRVI 47 (2010), 137-147].

Лариса Вилимоновић
Универзитет у Београду – Филозофски факултет
larisa.orlov@f.bg.ac.rs

ДЕКОНСТРУИСАЊЕ НАРАТИВА, КОНСТРУИСАЊЕ ЗНАЧЕЊА: ЗАШТО ЈЕ АЛЕКСИЈАДА НАПИСАНА?

Алексијада Ане Комнин представља једно композитно дело, које по савременим научним оценама, када је реч о литерарном приступу, пружа врло богато поље истраживања. У домену литерарног критицизма, најважнија питања представљају питање жанра, аутора, односа аутора и текста, приче и дискурса али и публике. Наша је намера да применом метода наратологије, дисциплине која се убрзано развијала од средине шездесетих година 20. века, а паралелно са идејама структурализма, пост-структурализма и постмодернизма, покушамо да укажемо на бројне могућности тумачења, како *Алексијаде* у овом случају, тако и свих других византијских извора.

Питање жанра одувек је било примамљиво истраживачима и теоретичарима византијске књижевности и оно је потпуно усаглашено са потребом науке да се изворни материјал систематизује и разврста према тачно утврђеним категоријама. Међутим, овакав научни приступ је одгурнуо у други план само схватање Византинаца о жанру због чега је наш покушај у овом раду усмерен на тумачење византијске перцепције жанра, односно дефиниције историје према историографу 12. века. Посебну пажњу смо усмерили на метанаративне коментаре, који као значајан наратолошки аспекат, осликавају ауторкин угао гледања, њена схватања историје, односно закона историје, природе историје и правила историје.

Друго поље истраживања представљало је питање односа аутора према тексту. На овом месту смо применили наратолошке принципе о трипартитном приступу тексту у односу на аутора, наратора и лика. У случају историографије, како смо истакли, аутор и наратор представљају исту особу, због чега је бављење овом проблематиком унеколико олакшано. У том смислу смо *Алексијади* приступили према наративним ситуацијама и наративним нивоима, истичући наративну комплексност *Алексијаде* и тумачећи специфичан однос аутора/наратора према свом тексту и причи. Улога Ане Комнин није улога објективног приповедача, већ и учесника у одређеним догађајима или сведока догађаја, што додатно компликује причу о наративним нивоима, али пружа бројне могућности за даља истраживања.

Трећа значајна тема је била усредсређена на специфичности приче и дискурса, односно на њихову међусобну повезаност. У том смислу, истакли смо четири кључна дискурса Ане Комнин кроз која су испричовани догађаји у *Алексијади* и који су њој користили за уобличавање свог наратива. За студију случаја узели смо један подужи цитат из *Алексијаде*, на ком смо показали како се могу распознати сви споменути наратолошки принципи.

Четврта област која нужно заокружује наративни приступ представља питање публике. У наратологији постоји широко поље истраживања на тему одговора публике и утицаја читалаца/публике на само стварање и уобличавање дела. У том смислу, ми смо се усредсредили на два приступа у изучавању проблематике публике. Један се односи на проучавање рукописне традиције, а други на изучавање дела других аутора исте епохе у потрази за разумевањем Анине поруке у контексту њеног времена.

Применом основних начела наратологије на тумачење *Алексијаде* Ане Комнин желимо да отворимо ново поље истраживања и покренемо конструктиван научни дијалог. Питање на одговор зашто је *Алексијада* написана лежи у самом тексту, односно наративу који је конструисала Ана Комнин. Пред нама је двоструки задатак - да објаснимо *Алексијаду* у контексту времена и тадашње публике, као и да је дефинишемо у контексту нашег времена. Између те две хронолошки веома удаљене тачке лежи одговор на постављено питање. Одговор и перцепција публике нису есенцијално другачији, али је дискурс епохе променио приоритете и угао гледања. Метода коју предлажем није потрага за истином, већ потрага за тумачењем знакова и разумевањем дискурса.

Зборник радова Византолошког института LII, 2015
Zbornik radova Vizantološkog instituta LII, 2015

УДК: 929.731(497.11):726.821]:726.54(497.11)
DOI: 10.2298/ZRVI1552237P

ДАНИЦА ПОПОВИЋ
Балканолошки институт САНУ, Београд
dama.popovic@yahoo.com

МАРКО ПОПОВИЋ
Археолошки институт, Београд

МИРОТОЧИВИ ГРОБ СВЕТОГ СИМЕОНА У СТУДЕНИЦИ – НОВИ ПОГЛЕД*

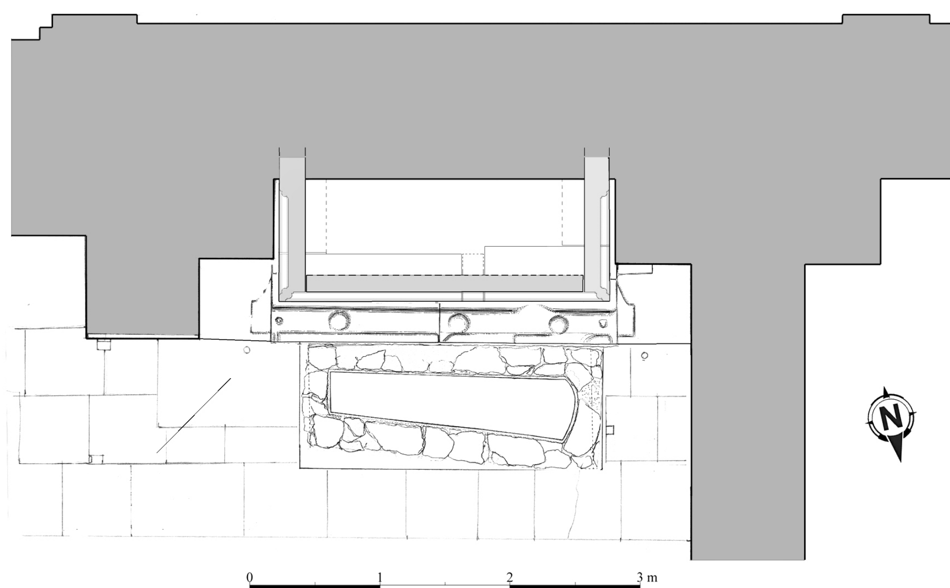
Најновији резултати истраживања владарских гробова у манастиру Студеници подстакли су преиспитивање места сахране појединих личности из породице Немањића. Добијене су и нове потврде да су ктиторски гроб и саркофаг Симеона Немање део првобитне замисли храма. На основу њихове конструкције, као и компаративне грађе, закључено је да су након преноса у Студеницу мошти светог Симеона положене у саркофаг, одакле су мироточиле. Мироточење светог Симеона размотрено је у ширем контексту култне праксе византијског света.

Кључне речи: владарски гроб; култ светих; свете мошти; мироточење; саркофаг; Студеница; свети Симеон Српски

The latest results of the investigation of the royal tombs at the monastery of Studenica, Serbia, have inspired a reconsideration of the place of burial of some members of the Nemanjić family. There is further evidence that the tomb and sarcophagus of the ktetor, Stefan Nemanja, formed part of the original design for the church. Based on their construction and comparative material, it is assumed that the relics of St Symeon, upon their translation to Studenica, were laid in the sarcophagus from which they exuded myrrh. The myrrh-exuding of St Symeon is looked at against the broader background of cult practice in the Byzantine world.

Keywords: ruler cult; cult of saints; holy relics; myrrh-exuding; sarcophagus; Studenica; St Symeon of Serbia

* Рад садржи део резултата остварених на пројекту бр. 177003 (Средњовековно наслеђе Балкана – институције и култура) који подржава Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.



Манастир Студеница. Гроб Стефана Немање – св. Симеона, основа (према М. Поповић)

Владарске сахране у студеничкој Богородичиној цркви, гробном храму светог Симеона и династичком маузолеју првих Немањића, у досадашњој науци већ су систематски разматране, како са истраживачког и компаративног, тако и са ширег, идејног становишта.[1] Ипак, као резултат најновијих, систематских изучавања, проблем студеничких сепулкралних споменика могуће је сагледати не само са већом мером прецизности, већ и у неким новим и врло важним аспектима.[2]

У досадашњој историји истраживања студеничких владарских сахрана, испитивања вршена 1985. године свакако представљају кључну етапу. Те године, због извођења статичке санације Богородичине цркве, извршена су делимична археолошка ископавања у западном травеју и простору унутрашње и спољне припрате. Ктиторски гроб у западном травеју, из објашњивих разлога, није ископаван. Будући да резултати ових испитивања нису објављени, а да археолошка документација није доступна, ток радова и открића до којих се дошло познати су само на основу неколико фотографија и узгред саопштених, недовољно утемељених података.[3] Остеолошки садржај гробова предочен је јавности само

1 *Поповић,* Српски владарски гроб, passim; *Popović*, Funérailles, 99–121.

2 *Поповић*, Манастир Студеница – археолошка открића, 64–74.

3 *Радан-Јовин*, *Јанковић*, *Темерински*, Студеница, 45–48.

кроз основну антрополошку анализу.[4] У таквим околностима, реконструкцију ситуационог плана простора на којима су вршене сахране у западном травеју, као и унутрашњој припрати Богородичине цркве, треба прихватити са неопходним опрезом. У сваком случају, подаци до којих се дошло у току претходних археолошких истраживања, али и најновијих испитивања, намећу потребу поновног претресања досадашњих закључака о сахранама вршеним у западном травеју, а нарочито, о ктиторском гробу, који је овом приликом у средишту наше пажње.

Ради целовитог увида у проблематику, најпре ћемо, у главним цртама, указати на актуелне резултате до којих се дошло у проучавању владарских сахрана у студеничкој Богородичиној цркви.[5] У западном травеју истражена су три гробна укопа. Уз темељну субструкцију саркофага Стефана Немање откривене су две зидане гробне конструкције. У западној гробници, грађеној блоковима сиге и омалтерисаној, откривен је делимично померан скелет покојника, старосне доби преко шездесет година. Ова гробна конструкција, важно је нагласити, била је са јужне стране целом својом дужином призидана уз темељ постоља Немањиног саркофага. Над њом се налазила једна познија, овећа мермерна плоча, а даље ка истоку, плоча са натписом у коме се помиње Стефан, праунук Немањин. У овој источној, знатно мањој гробници, откривени су остаци дечије лобање. На основу поменутог натписа, као и откривеног нумизматичког налаза, могло се поуздано закључити да је ту био сахрањен један рано преминули син краља Уроша I (1242–1276.).

Гроб уз северни зид западног травеја Богородичине цркве традиционално се сматра местом сахране краља Стефана Првовенчаног. Он се налази на простору који је био обележен деловима постоља саркофага од сивог мермера, али без икаквих трагова подземне гробне коморе или укопа. Међутим, непосредно уз јужну страну остатака саркофага, откривен је скелет покојника, који је лежао на траговима дрвене даске. Он је био слободно укопан испод равни пода, без трагова гробне конструкције. Након најновијих истраживања, идентитет личности која је ту била сахрањена нужно је поново преиспитати, и то у ширем контексту сахрана вршених у западном травеју, а пре свега, у односу на наспрамну, ктиторску гробницу.

Гроб ктитора Стефана Немање, добро је познато, налази се уз јужни зид западног травеја Богородичине цркве. Ту се до наших дана сачувао првобитни саркофаг, знатним делом обновљен у неком познијем раздобљу. Досадашњи истраживачи били су у прилици да о овом споменику закључују на основу површинских осматрања, без могућности археолошких ископавања или детаљнијих истраживања. Упркос тим ограничењима, првобитна замисао ктиторског

---

4 *Микић*, *Тодоровић*, Антрополошки садржај Богородичине цркве у Студеници, 246–255.

5 *Поповић*, Манастир Студеница – археолошка открића, 64–67 (са старијом литературом).

гроба у Студеници сагледана је у многим битним аспектима.[6] Тако је поуздано закључено да је ова монументална конструкција унапред припремана за сахрану ктитора и да је истовремена са грађењем Богородичине цркве. Она се састоји из два основна дела – масивног постоља у виду степеника, који обухвата читаву дужину травеја уз јужни зид, и ковчега, конструисаног од посебних плоча. Главни део постамента, на који се директно ослања конструкција саркофага, чине четири масивна мермерна блока. Над овом субструкцијом стајао је сам саркофаг. Његову основну констукцију, како су показала новија истраживања, чиниле су три вертикалне плоче – предња и две бочне – а не четири како се то раније сматрало. Са четврте стране, према јужном зиду, саркофаг није имао сопствену плочу, већ је био прислоњен уз мермерну оплату сокла цркве. За нашу тему од кључног значаја је то што су бочне плоче саркофага, још увек релативно добро очуване, биле чврсто уграђене у јужни зид цркве, у који су залазиле око 20 цм, а можда и дубље. Овај део бочних плоча до данас се сачувао у изворном стању, што указује да оне у потоњим временима нису померане.[7] Питање које се тиче постојања гробнице испод саркофага, намењене сахрани ктитора, у науци је остало отворено. На могућа решења у том смислу указују како резултати археолошких истраживања у Студеници тако и важна компаративна грађа.

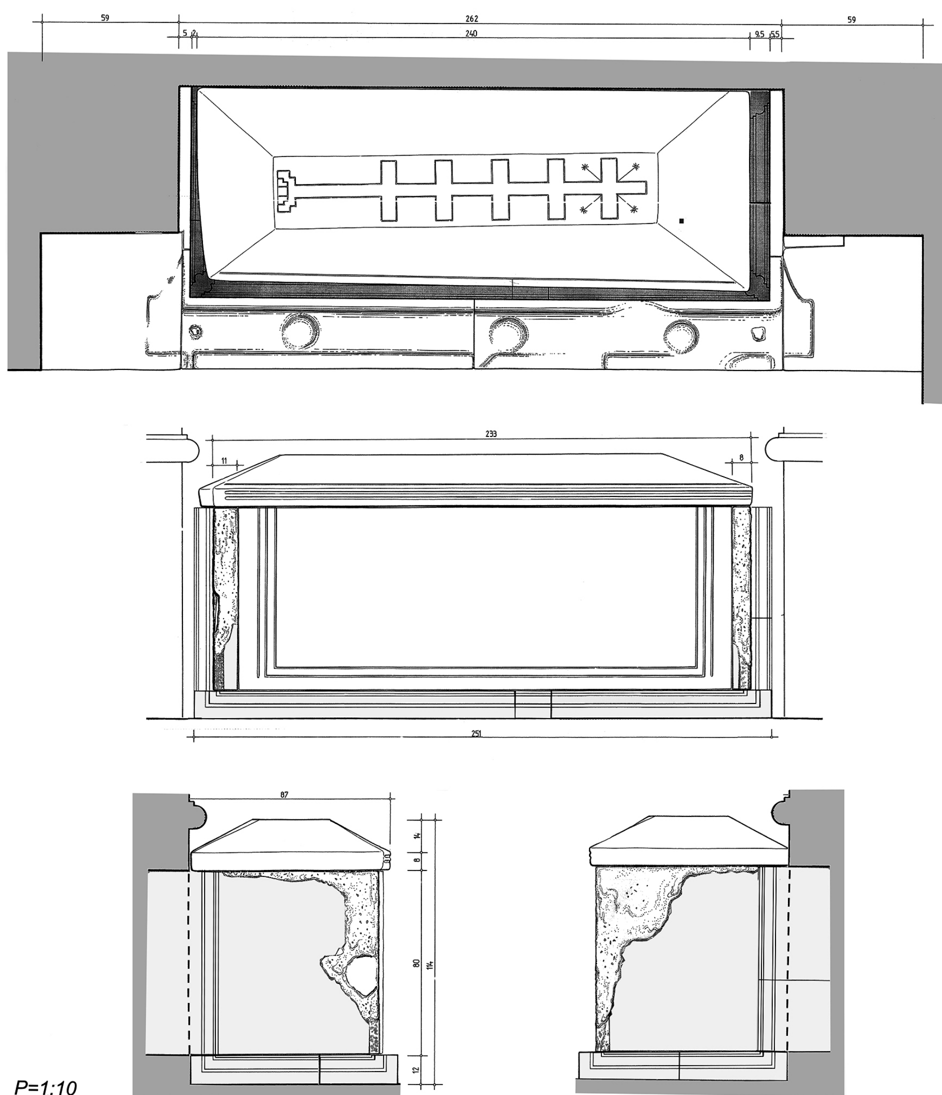
Према досадашњем, устаљеном мишљењу, испод Немањиног саркофага налазила се зидана гробница, као део првобитне фунерарне целине. Уколико би ова претпоставка била тачна, из ње би нужно следио закључак да се приликом сахране ктитора саркофаг морао демонтирати, било у целости или само делимично. У нашем случају то би, међутим, представљало веома сложен, практично немугућ захват. Наиме, анализе су показале да су постојећи постамент саркофага, као и његове бочне странице, били дубоко уграђени у јужни зид, па стога нису били предвиђени за накнадно демонтирање. У таквим околностима, мало је вероватно да се зидана гробница могла налазити испод ове конструкције. Осим тога, површина испод саркофага, између масивних блокова постамента и темеља јужног зида, остављала је релативно мали простор за конструкцију подземне гробнице – што њено постојање не искључује у потпуности, али га ипак чини мало вероватним.

Друга могућност, која изгледа вероватнија, води нас ка претпоставци да је подземна гробница намењена ктиторској сахрани била уграђена испред саркофага. На том месту откривена је већ поменута, веома брижљиво обрађена гробна конструкција, која у досадашњим разматрањима није повезивана са фунерарном целином ктиторског гроба. Решавању овог важног питања могли би много допринети резултати новијих истраживања сепулкралних споменика 13. века. Наиме, приликом испитивања која су вршена у Милешеви и Сопоћанима, уочено је да су сахране покојника вршене испред саркофага, а не испод

---

6 Детаљна анализа постојеће конструкције ктиторског гроба извршена је јуна 2014. године и том приликом ревидован је технички снимак саркофага и допуњена су ранија запажања, објављена код Поповић, Српски владарски гроб, 28–32, сл. 5, 6.

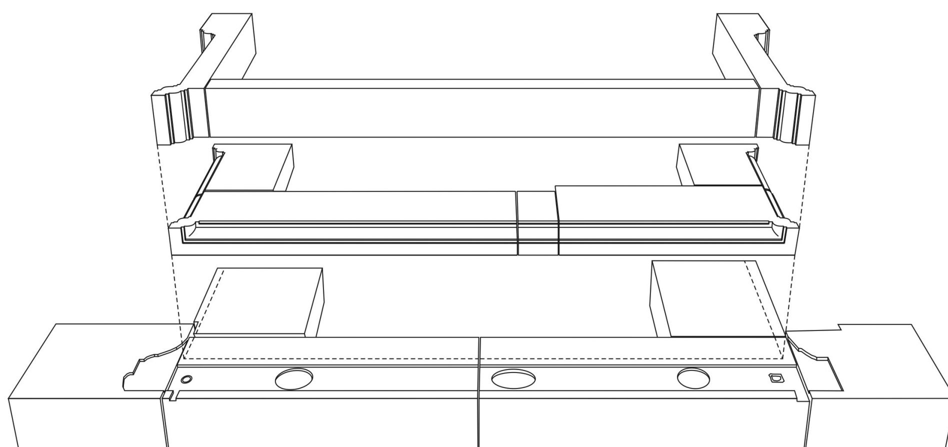
7 *Поповић*, Манастир Студеница – археолошка открића, 65–66.



Манастир Студеница. Саркофаг Стефана Немање – св. Симеона, изгледи (према М. Поповић)

њега. У Милешеви, мермерни саркофаг ктитора краља Владислава постављен је, у време грађења цркве, уз јужни зид западног травеја, док је подземна зидана гробна конструкција укопана испред саркофага. То је омогућило да се унапред припремљено надгробно обележје не помера приликом сахране бившег краља, обављене знатно позније.[8] Иста појава уочена је и у Сопоћанима, где је у време

8 *Popović*, Funérailles du Ktitor, 110–111, fig. 13.



Манастир Студеница. Саркофаг Стефана Немање – св. Симеона, приказ конструкције (према М. Поповић)

грађења цркве постављен масиван композитни саркофаг, као надгробно обележје будућег гроба ктитора, краља Уроша I, док је зидана гробна конструкција у коју је положено краљево тело била укопана испред саркофага. У Сопоћанима је на исти начин припремљен и гроб за првог игумана, који је такође био обележен саркофагом.[9] Дакле, поменути примери владарских сахрана 13. века, извршених у генерацији Немањихих унука, могли би представљати посредно али убедљиво сведочанство о првобитној замисли и решењу студеничког ктиторског гроба, то јест, о једном облику фунерарне праксе који је успостављен у Немањиној задужбини. Ова претпоставка добија на уверљивости када се зна да је Студеница готово читава два столећа била, у многим битним аспектима, важећи узор приликом осмишљавања немањићких гробних храмова. Другим речима – најновија испитивања у Студеници водила би закључку да је појава гробне конструкције испред саркофага у немањићким задужбинама 13. века, заправо била резултат угледања на студенички прототип.

Позне године Немањиног живота – монашење, боравак и смрт у Хиландару, нису се могле предвидети у време грађења Студенице и припреме ктиторског гроба. Његову даљу функцију одредили су догађаји везани за пренос тела Симеона Немање у Студеницу, 1207. године. Из Симеонових животописа сазнајемо да су се након преноса мошти објавиле, а његова мермерна „рака" почела је да мироточи. Наративни извори, као и компаративна, хагиографска грађа, убедљиво показују да су у Студеници мошти Светог Симеона положене у саркофаг – о чему ће даље подробно бити речи.

Пренос и сахрана Немањиних моштију у припремљени ктиторски гроб обезбедили су Студеници врхунски углед и статус сакралног средишта првог

---

9 *Пойовић*, Српски владарски гроб, 61–63, 68.

ранга. На основу расположивих чињеница може се закључити да су право да се сахране уз гроб ктитора имали његови најближи потомци који су, такође, учествовали у грађењу, доградњи и украшавању храма. У Богородичиној цркви први после ктитора био је, привремено, пре него што је пренет у Жичу, сахрањен краљ Стефан Првовенчани, што изриком тврде писани извори.[10] Како је већ истакнуто, досадашњи истраживачи сматрали су да се гроб Првовенчаног налази уз северни зид западног травеја, на месту где и сада постоје остаци мермерног саркофага. Будући да су археолошка истраживања показала да на том простору нема трагова зидане гробне конструкције, нити гробног укопа, као највероватније, штавише, једино могуће место испоставља се напред поменута гробна конструкција, првобитно намењена сахрани ктитора. Пошто су Немањине мироточиве мошти положене у саркофаг, ова подземна гробница остала је неупотребљена. Због свог положаја, као и веома солидног грађења, та конструкција је пружала идеалне услове за Стефанову привремену сахрану. Након преноса краљевих моштију у Жичу, гробница је поново остала празна, тако да се убрзо затим ту могла обавити нова сахрана. Да поновна сахрана у испражњени гроб неке угледне личности није била неуобичајена појава, сведочи и први, трновски гроб светог Саве Српског.[11] Стога на добрим разлозима почива претпоставка да се земни остаци, који су приликом истраживања откривени у овој гробници, припишу великом кнезу Вукану, утолико пре што и ову сахрану потврђује један, додуше знатно познији извор.[12] Посматран у том контексту, покушај идентификације личности сахрањене на северној страни западног травеја Богородичине цркве, наспрам ктиторског гроба, водио би претпоставци да је у питању гробна целина која је припадала другом студеничком ктитору, краљу Стефану Радославу, замонашеном под именом Јован и погребеном у Студеници. Та гробна целина се састојала од скромне раке, без зидане конструкције – што би одговарало монашкој сахрани бившег краља – и мермерног саркофага. Треба посебно нагласити да је међусобни однос гробнице и саркофага био идентичан ономе у задужбинама Радослављеве браће у Милешеви и Сопоћанима. То би значило да је саркофаг уз северни зид западног травеја представљао споменичко, надгробно обележје, а да је сахрана извршена испред њега.[13]

На крају, вратимо се Немањином саркофагу. Споменик је оскрнављен и оштећен приликом првог турског пустошења Студенице крајем 14. века. Том приликом он је разбијен, тако да су му у целини уништене предња и поклопна плоча, док су бочне добрим делом сачуване. Резултати новијих истраживања

---

[10] Доментијан, Живот светога Саве и живот Светога Симеона, 148; Теодосије, Житија, 158; о преносу моштију Стефана Првовенчаног у Жичу, *Чанак-Медић*, *Поповић*, *Војводић*, Манастир Жича, 72–74.

[11] *Поповић*, Мошти светог Саве, 81–82.

[12] *Шафарик*, Српски летописац из почетка XVI-ог столећа, 48.

[13] О томе детаљно, *Поповић*, Манастир Студеница – археолошка открића, 73 (са изворима и старијом литературом).



Манастир Студеница. Саркофаг Стефана Немање – св. Симеона (Д. Војводић)

су показали да је обнова саркофага највероватније извршена почетком друге половине 16. века, када је израђена нова предња плоча и постављен масивни, рустични поклопац. Оштећене бочне плоче том приликом су грубо закрпљене каменом и малтером, па сада нарушавају првобитни, репрезентативни изглед ктиторског гроба. Стога би требало покренути иницијативу да се на споменику изврши мања, делимична обнова, која би се састојала од надоградње оштећених делова бочних плоча и угаоних профила одговарајућим сивим мермером, налик оригиналном. Таква интервенција не би захтевала измене садашње конструкције, а саркофагу светог Симеона вратила би нешто од изворног изгледа, монументалности и лепоте. Коначно, да би се потврдили или оспорили изнети археолошки закључци о владарским сахранама у Студеници, било би неоходно да се изврше ДНК анализе земних остатака покојника – уколико се установи где се они сада налазе.

*

Најновија сазнања о склопу и функцији студеничког саркофага светог Симеона Немање дозвољавају да се у новој перспективи и потпуније него до сада разуме проблем мироточења његових моштију, посебно са становишта материјалних, односно техничких појединости. Важност овог питања треба сагледавати у светлу чињенице да је међу српским светим Симеон Немања једини

припадао категорији мироточаца, најугледнијем типу хришћанских чудотвораца.[14] Разматрање ћемо започети краћим општим освртом, како би се проблем сагледао целовито и у ширем контексту сродних појава у византијском свету.

Од најранијих хришћанских времена, идејни и физички фокус светачких култова били су њихови гробови – исходишта чудотворења и места поклоњења. Добро је познато да се *virtus*, благодатна светитељска сила, могла испољавати на различите начине: ређе на даљину, понекада посредством снова и визија или пак зазивањем светог. Чудотворна моћ ипак се најчешће манифестовала непосредно, кроз тактилан однос са светињом – путем додира, целивања или процеса инкубације. Судећи по сведочанствима извора, нарочито оних наративних, веома раширени вид побожне праксе био је додир са материјом која је са светињом била у директном контакту, због чега је сматрана неком врстом секундарне реликвије. Супстанца попут земље, праха, воде, уља, била је лако доступна, у готово неограниченим количинама, због чега је представљала „бесконачно обновив ресурс", са статусом еулогије.[15] Међу таквим супстанцама, посебно место имало је миро.

Миро је смоласта миришљава супстанца, производ биљке која се од библијских времена узгајала на Источном Медитерану. Антички и средњовековни писани извори оставили су обиље сведочанстава о томе колико је миро било високо цењено и многоструко коришћено: као парфем и аромат за кађење, а нарочито, у медицинске сврхе. Широк спектар његових изузетних, лековитих својстава, потврдила је и савремена наука.[16] У додиру са светим моштима миро је постајало посредник чудотворења, знамење божје благодати и материјална, те стога посебно убедљива потврда светости. Са становишта теолошког наука али и побожне праксе, мироточење је означавало врхунац трансформације људског тела када је оно, на чудесан начин, превазилазило стање пропадљиве твари и стицало статус светих моштију. По истом принципу миро је, у додиру са моштима, трансцендирало своју материјалну природу и преображавало се у секундарну реликвију, чудесних својстава.[17]

Култ мироточивих светитеља, најцењенијих међу чудотворцима, доживео је у Византији велику експанзију након раздобља иконоборства. Нарочиту популарност мироточци су стекли на подручју Мале Азије, а њихов светачки прототип установљен је у знаменитом светилишту светог Николе речитог имена – Мира (у Ликији). Велики углед имали су и други мироточци ове регије – на пример, свети Петар и свети Константин Јеврејин из Атроса код Олимпа

---

[14] *Пойовић*, Чуда светог Симеона Српског (у штампи).

[15] *Talbot*, Pilgrimage to Healing Shrines, 159–162; *Eadem*, Faith Healing in Byzantium, 151–157 (са изворима и библиографијом); о еулогијама, *Vikan*, Byzantine Pilgrim's Art, 229–266.

[16] *Ben-Yehoshua, Hanuš*, Apharsemon, Myrrh and Olibanum: Ancient Medical Plants, 67–150.

[17] *Kaplan*, De la dépouille à la relique: formation du culte des saints à Byzance du Ve au XIIe siècle, 75–95.

Витинијског, свети Елефтерије из Тарса, свети Филотеј из Опсикиона – а манастири у којима су чуване њихове мошти били су разглашени по својим чудотворствима.[18] Од 10. века мироточиви светитељи – на пример, свети Никон Метаноит, свети Атанасије из Егине или свети Луке из Стириса – појављују се и у грчким областима Царства, а њихова чудотворства подробно су описана у хагиографској литератури.[19] Нарочиту славу уживали су солунски мироточци, свети Димитрије и света Теодора, о којима ће, због важности за нашу тему, бити посебно речи.

У поменутим случајевима, када се на гробовима светих, као агенс чудотворења, јавља миро или нека од поменутих супстанци, њихова фунерарна обележја морала су бити саображена тим потребама, уз помоћ одређених физичких интервенција. Навешћемо неколико карактеристичних примера, од којих су неки познати из извора, док су други, додуше малобројни, присутни на гробним споменицима.

Чудотворства на гробу светог Јована у Ефесу, једном од најпоштованијих малоазијских светилишта, описало је више ходочасника, у широком временском распону од 8. до 14. века. Они сведоче да је је сваке године, 8. маја, из гроба Јовановог избијао свети прах, који су верни називали мана. Прах је са великом силинон куљао из девет врло малих отвора, пробијених усред скупоцене мермерне плоче постављене изнад гроба светог. Ова супстанца је имала исцелитељска својства и, као таква, била је видљива и опипљива потврда свечеве чудесне силе.[20] Судећи по наративним изворима, релативно обиље сличних података сачувало се о појединостима везаним за мироточиве светитеље.[21] За наше питање веома су важна хагиографска сведочанства која више или мање прецизно лоцирају извор мироточења. То је, по правилу, био „ковчег", односно, саркофаг над гробом. Тако сазнајемо да је миро истицало из ковчега светог Константина Јеврејина[22], као и гробног обележја светог Луке Млађег, начињеног од опеке и украшеног каменом.[23] Из ковчега у који су положене свете мошти Никона Метаноита миро је истицало „попут реке"[24], док је гроб прослављеног аскете Петра Атроског, који се састојао од саркофага покривеног мермерном плочом, точио миришљаво уље, на празник светог.[25]

---

18 *Foss*, Pilgrimage in Medieval Asia Minor, 129–151 (са изворима).

19 *Kaplan*, L'ensevelissement des saints: rituel de création des reliques et sanctification à Byzance à travers les sources hagiographiques (Ve – XIIe siècle), 127–145 (са изворима).

20 *Foss*, Ephesus After Antiquity: A Late Antique, Byzantine, and Turkish City, 126–128; *Idem*, Pilgrimage in Medieval Asia Minor, 141.

21 *Kaplan*, De la dépouille à la relique, 94; *Idem*, L'ensevelissement des saints, 127–145 (са изворима).

22 Vie de Constantin le Juif (BHG 370), 654.

23 Vie de Luc le Jeune (BHG 994), 210.

24 Vie de Nikôn le Métanoite (BHG 1366), 162–164.

25 Vita retractata de Pierre d' Atroa (BHG 2365), 147–149.

Посебан и незаобилазан узорак пружају нам солунски чудотворци. Важност гроба светог Димитрија не треба посебно истицати када се зна да је култ овог светог, у неколико битних аспеката, пружио обрасце приликом грађења култа светог Симеона. Тај, непосредан утицај, који експлицитно наводе и хагиографски извори, огледа се не само у репертоару и функцији чудотворења, већ и у замисли мироточивог гроба.[26] У том смислу, од суштинске је важности изглед гробнице светог Димитрија из времена Саве Српског. Појава мироточивости у првој половини 11. века, можда и коју деценију раније, пресудно је утицала на решење највеће солунске светиње. Од тог доба, потпуно се мења укупна концепција сепулкралне целине светог Димитрија, што се непосредно одразило и на промену терминологије везане за гроб и реликвије. Тако извори с краја 12. и почетка 13. века уместо некадашњег циборијума, помињу *larnax*, односно *taphos* и *soros*. На основу сачуваних сведочанстава, међу којима посебну вредност има опис солунског архиепископа Јевстатија из друге половине 12. века, изведен је закључак да је у питању била надгробна целина сачињена од мермерног саркофага, украшеног златом и сребром, а надвишеног структуром у виду осмостраног балдахина. Нарочито је важна чињеница да се већ први помен мироточења светог Димитрија везује за саркофаг, а не за циборијум. У главним цртама, познат је и механизам мироточења: миро, након додира са реликвијом, истицало је из саркофага кроз цеви и пунило цистерну устројену у просторији уз гроб, означену као *kibotos*, која се налазила у североисточном углу базилике.[27] То миро – нацењенију солунску еулогију, поклоници гроба светог Димитрија, носили су са собом у оловним ампулама са свечевим ликом, чији најранији примерци потичу из 11–12. века.[28]

За наш проблем, највећу важност има замисао примењена у функцији мироточења, то јест, култа свете Теодоре Солунске, о којем се подробно приповеда у њеном Житију, па ћемо јој стога посветити посебну пажњу. Након другог по реду објављивања (894. године), и подизања тела из гробнице – које је, иначе, извршено иза затворених врата, након дугих молитава и епиклезе, а у присуству неколицине посвећених – Теодорине мошти су пренете у саркофаг. Према речима животописца, монаха Григорија, који је био сведок читавог догађаја, израда овог саркофага сматрана је подухватом од прворазредног значаја, а посао је поверен клесару са свештеничким чином. Након многих недоумица, па и спорења око његове конструкције и изгледа, надлежни су заповедили

---

26 *Поповић*, О настанку култа светог Симеона, 59–63; *Иста*, Чуда светог Симеона Српског, са старијом литературом (у штампи).

27 Основна студија, са критичком анализом извора и свих претходних гледишта, *Bakirtzis*, Pilgrimage to Thessalonike: The Tomb of St. Demetrios, 175–192, посебно на стр. 179–185; археолошка сведочанства о начину дистрибуције мира ходочасницима, *Soteriou, Soteriou*, Η βασιλική του αγίου Δημητρίου Θεσσαλονίκης, 54–55.

28 *Bakirtzis*, Byzantine Ampullae from Thessaloniki, 140–149; *Vikan*, Byzantine Pilgrim's Art, 264–266.

да се он исклеше од мермера, у виду правоугаоног ковчега, а да му се спољне стране украсе рељефима. Осим занимљивог податка да је, за потребе штовања моштију, саркофаг био покривен дрвеном уместо каменом плочом, са отвором у висини главе, нашу највећу пажњу заслужује следећи исказ: „а у дну саркофага, негде у пределу ногу, остављен је мали отвор, тако да је, након што је посао завршен а саркофаг опран, вода могла да истиче кроз тај отвор. Та замисао била је људско дело али се, промишљу светог животворног Духа догодило следеће: кроз тај отвор, из реликвије је потекло исцељујуће и благоухано миро, што се и до данас збива". Од тада, како сведочи животописац, из гроба свете Теодоре миро је истицало у млазевима, „кроз поменути отвор на саркофагу", и то тако обилно да је плавило под цркве.[29] О бројним чудесима што су уследила детаљно говоре *Miracula*, која чине завршни део Житија.

За истраживача светих моштију и идејно-теолошких постулата која су за њих везани важно је тврђење да је миро из Теодориног саркофага имало једнака чудотворна својства као и уље што је истицало из њене иконе и лампе над гробом. Теодорина икона, уз мироточиви гроб, била је кључни елемент култа ове светитељке. Насликана око годину дана по њеној смрти, након чудесне визије и божанског надахнућа сликара, уз посредство саме свете Теодоре, икона је убрзо почела да мироточи. Миомирисно уље куљало је из њеног десног длана таквом силином да је спирало боју, па је испод иконе морала бити постављена оловна посуда, да се оно не би разливало по поду.[30] Огроман одјек овог чуда и исцељења која су му уследила почели су да привлаче масе поклоника. Они су захватали чудотворно миро из гроба и иконе и, у својству еулогије, односили га у бочицама. То миро је, према речима животописца, поседовало једнака својства као и саме Теодорине мошти. Посебну пажњу заслужују и бројни богословски коментари мироточења. Њихов централни мотив јесте схватање да је предуслов моћи чудотворења живот посвећен врлини, док се као окосница његовог тумачења јасно препознаје пневматолошко начело, према којем чудо представља манифестацију човеку несазнатљиве силе божје, и да се оно збива благодаћу Светог Духа.[31] Или, према речима животописца, на гробу свете Теодоре збило се „велико и изузетно чудо које превазилази људски говор и разумевање".[32] Програмски карактер има и исказ који објашњава улогу мироточења у снажењу вере откривајући, истовремено, источнохришћанско схватање хијерархије људских чула.[33] Тако је Теодорино мироточење у стварност чудеса убедило и

---

29 Life of St. Theodora of Thessalonike, 220–221.

30 Ibidem, 209–212; ова икона идентификована је, без довољно аргумената, са познатом мермерном иконом Богородице Оранте из Византијског музеја у Атини, *Bakirtzes*, Μαρμάρινη εικόνα της Αγίας Θεοδώρας, 158–163.

31 О пневматолошком тумачењу чудеса, Поповић, Чуда светог Симеона Српског, са основном библиографијом (у штампи).

32 Life of St. Theodora of Thessalonike, 203.

33 *James*, Senses and Sensibility in Byzantium, 45–59; *B. Pentcheva*, The Sensual Icon: Space, Ritual and the Sense in Byzantium, University Park, PA 2010.

оне неповерљиве, којима усмена сведочења и уверавања нису била довољна. Јер, каже Григорије, „осетљиви људи увек верују ономе што виде и додирну више него ономе што чују".[34]

Посматрано у ширем контксту византијске хагиографије, Житије свете Теодоре Солунске једно је од најсадржајнијих остварења, са низом јединствених података који осветљавају не само целовит светачки модел једног мироточца већ и механизме његовог деловања. Теодорин гроб није се сачувао до наших дана, али вредну допуну сазнања која нам пружају хагиографски извори представљају сами гробни споменици, као и предмети култа непосредно везани за мироточење. Један од најпознатијих примера свакако је фино исклесан отвор за сипање мира, накнадно пробијен на поклопцу монументалног античког саркофага, који се и данас налази у знаменитом светилишту светог Николе у Мири.[35] За наше питање свакако су најзанимљивији примери византијских саркофага са отвором пробијеним при његовом дну, који су, у неким случајевима, служили за истицање мира.[36] Да ове интервенције, изведене у функцији мироточења, нису биле ограничене искључиво на гробне споменике, сведочи и позната, напред поменута мермерна икона Богородице Оранте, на чијој се површини налази више малих, округлих отвора.[37] Приликом разматрања оваквих, „техничких" решења, сврсисходно је подсетити на то каква је била њихова рецепција од стране савременика. Веома садржајно она је сажета у Житију свете Теодоре, кроз тврђење да отворе на саркофагу јесте пробила људска рука, али се чудо мироточења збило захваљујући божјој промисли и деловањем светог и животворног Духа. Увек треба имати на уму да у свести средњовековног човека истински покретач чудеса није била ниједна људска вештина, већ чврста вера и божанска, благодатна енергија.

Осетљиво питање везано за материјални аспект мироточења светог Симеона Српског неопходно је разматрати у светлу описаних сродних појава у византијском свету. Резултати најновијих истраживања вршених у Студеници, изложени у првом делу овог рада, јасно показују да након преноса из Хиландара тело светог Симеона није положено у подземну гробницу, већ у мермерни саркофаг. Одатле је свакако и вршено мироточење, на сличан начин као у напред поменутим случајевима. Појединости примењених решења сада нису тачно познате, с обзиром на то да су чеона страна и поклопац саркофага дело знатно позније обнове. Ипак, претпоставку да је миро, након контакта са светињом, истицало из чеоне стране ковчега, потврђују реципијенти, спојени каналићима, који су одавно уочени

---

34 Life of St. Theodora of Thessalonike, 210.

35 *Доган et al.* Демре – Мира, 111.

36 Такви су, на пример, саркофази који се данас налазе у Атини, Коњи и Археолошком музеју у Софији, *Feld*, Mittelbyzantinische Sarkofage, Pl. 5a, 6b, 11a. Овакве отворе на саркофазима треба тумачити са много опреза. У великом броју случајева византијски саркофази секундарно су коришћени као корита за чесме, па су у њима пробијани отвори за истицање воде. За примере, *Pazaras*, Ἀναγλυφες σαρκοφάγοι, сл. 21, 53 и 67 и passim.

37 *Pazaras*, Μαρμάρινη εικόνα της Αγίας Θεοδώρας, сл. 1; v. нап. 26.

на постољу Симеоновог саркофага.[38] У прилог овом гледишту говори и тврђење Стефана Првовенчаног, сведока и учесника студеничког објављивања, да је да је миро точила Симеонова „рака"[39] – што је у српским житијним саставима уобичајени израз за надгробни споменик у виду саркофага. Млађи животописци још су одређенији, па тако Доментијан каже да је миро потекло „из сухих костију и из тврдог камена мраморна" и да је „испунило свети гроб", односно, да су окупљени видели „извор који тече од светог гроба".[40] То исто тврди и Теодосије када вели да се Симеонов „превелики мраморни гроб, од злата скупоценији, благодаћу Духа Светога испунио миром као многим водама".[41] На другом месту, описујући обнову мироточивости студеничког гроба, он саопштава и једну врло занимљиву појединост када каже да се из „превеликог гроба преподобнога" миро преливало, „излазећи кроз све првашње изворе"[42], што наводи на помисао да је студенички саркофаг могао садржавати више отвора.

Шире посматрано, саркофаг светог Симеона је представљао функционалну замену за кивот са моштима, који је уобичајен у потоњој српској култној пракси. Такво решење морало је бити условљено статусом Симеонових моштију. Наиме, оне сигурно нису имале облик „целог", „нетљеног" тела, које се излагало вернима на виђење и целивање, већ остеолошких остатака, односно, „сухих костију", како се у изворима најчешће именује овај тип моштију.[43] Управо тој категорији моштију припадале су и многе друге, па и знамените реликвије хришћанских светих, између осталог и светог Димитрија Солунског. У том смислу, веома је речит почетак петог поглавља његових *Miracula*, где се каже да Солуњани немају обичај да, попут неких других, излажу тела својих мученика на виђење и додир, како би у душама верних подстакли побожност. Своју веру они не утврђују чулним својствима реликвија, већ духовношћу и дубоком побожношћу. Стога и сматрају, закључује писац, да реликвије треба да остану сакривене, а њихов положај познат само онима који су учествовали у обреду полагања тела.[44] Такав, строго спиритуални приступ, Солуњани су временом из основа променили, о чему сведоче развојни токови култа светог Димитрија и свете Теодоре, то јест, појава мироточивости. Управо је чудо мироточења, са широким спектром својих визуелних и тактилних дејстава, требало да послужи као аргумент вере, што се, видели смо, у Житију свете Теодоре прецизно образлаже. Карактеристично је, такође, што је у случају обадвоје солунских светаца, саркофаг био онај неопходан, материјализовани оквир за чудо мироточења. У целини посматрано, у питању је познат реликвијарни образац, илустрован

38 *Поповић*, Српски владарски гроб, 28, сл. 5.

39 Стефан Првовенчани, Сабрани списи, 99.

40 Доментијан, Живот светога Саве и живот Светога Симеона, 109.

41 Теодосије, Житија, 154.

42 Теодосије, Житија, 192.

43 *Поповић*, Светитељско прослављање Симеона Немање, 27–40 (са изворима).

44 *Lemerle*, Les plus anciens recueils des miracles de Saint Démétrius, I, Le texte, 87.

низом примера светачких моштију, чија је „невидљивост" била надокнађена, боље рећи супституисана мироточењем, а међу којима се издвајају, рецимо, свети Лука Млађи или свети Петар Атроски.[45]

Овај образац био је савршено уподобљен потребама култа Св. Симеона. У дело га је, нема сумње, спровео лично Сава Српски, који је током својих бројних боравака Солуну био у прилици да пажљиво сагледа све појединости везане за мироточење солунских чудотвораца. Као што је познато, међу писаним изворима постоје одређене разлике о томе да ли се свети Симеон објавио мироточењем још у Хиландару или је пак то чудо везано за његов студенички гроб.[46] Та недоумица свакако не доводи у питање закључак да је Симеонов светачки лик чудотворца и мироточца стваран на основу репрезентативних образаца, који су сажимали не само богословски наук о моштима, већ и древну реликвијарну праксу византијског света. Високи узори препознају се, између осталог, у манифестацијама Симеоновог мироточења, међу којима нарочиту важност има чињеница да је миро точила не само Симеонова „рака", већ и фреско портрет, „исписан на зиду цркве".[47] Такво, удвојено мироточење, из гроба и иконе, изузетно је ретко, а са највише конкретних појединости и веома садржајним теолошким тумачењем, оно је изложено у Житију свете Теодоре Солунске.[48] Тај састав, а пре свега сама пракса везана за штовање солунске светитељке свакако је била важан извор надахнућа творцима култа Симеона Српског. У којој мери је преузимање образаца било зналачки изведено сведочи не само замисао студеничке функерарно-култне целине већ и поједини нагласци присутни у Симеоновим животописима. Такво је на пример тврђење, сасвим у духу православног богословља, да је миро које је „натприродно истекло" од гроба и свете слике имало једнака чудесна својства – као последица истоветности њихове природе и функције.[49]

Сличним узорима уподобљено је још једно, веома важно својство студеничког мироточења. Оно је припадало категорији изразито обилних. Та чињеница

---

45 *Kaplan*, De la dépouille à la relique, 82, 94 и passim.

46 У најстаријем, Савином Житију, оно се не помиње, док се у Житију Првовенчаног то чудо везује искључиво за студенички гроб, односно, за раздобље након преноса Симеонових моштију у Србију 1207. године, Свети Сава, Сабрани списи, 116–117; Стефан Првовечани, Сабрани списи, 88–89. Писци средине, односно последње четврти 13. века, Доментијан и Теодосије сведоче, напротив, да је и прво, хиландарско објављивање било праћено мироточењем, Доментијан, Живот Светога Саве и Живот Светога Симеона, 108–111; Теодосије, Житија, 152–157. Исто то тврди и анонимни аутор Хиландарског записа о смрти светог Симеона из Кратког житија светог Саве, о чијем датовању у науци постоје различита гледишта, Богдановић, Кратко житије светог Саве, 5–32, изнео је мишљење да је аутор састава био савременик догађаја и сведок Симеоновог хиландарског објављивања. Озбиљне аргументе против ове тезе подробно је изложио *Војводић*, Хиландарски гроб светог Симеона Српског, 29–38.

47 Стефан Првовенчани, Сабрани списи, 99; Доментијан, Живот Светога Саве и Живот Светога Симеона, 109-110, 303; Теодосије, Житија, 154–155; 166.

48 Life of St. Theodora of Thessalonike, 212, 226; в. и *Пойовић*, Чуда светог Симеона Српског, са одабраном библиографијом (у штампи).

49 Теодосије, Житија, 192; *Пойовић*, Чуда светог Симеона Српског (у штампи).

свакако није била без утицаја на одабрану форму Симеоновог гробног обележја, уобличеног у виду монументалног саркофага, као у случају солунских мироточаца. Већ најстарији животописац, Стефан Првовенчани, описујући студеничко објављивање моштију, каже следеће: „и изли се мирисно миро, не као што се излива у све дане, него се поли сва црква, да изнемогоше служиоци код светог гроба, црпући свето миро. И из исписаног лика Светога, који је на зиду црквеном, истече пречудна река".[50] Описи млађих биографа још су подробнији. Тако Доментијан вели да приликом објављивања моштију „из тврдог камена мраморна потекоше благодатне воде, миро добромирисно ... и испуни свети гроб, и обагри сву цркву".[51] Нарочито је сликовит Теодосијев исказ да се „мраморни гроб светога, благодаћу Светог Духа, миром као водом наводнио и како одасвуд испуњаван као поток отиче и цркву обагрује", односно, да је „гроб свуда испуњен врењем мира", „тако да нису успели да га сабирају у часне сасуде".[52] Такво, „преобилно" мироточење било је одлика најугледнијих чудотвораца, какви су били солунски или неки међу малоазијским свецима, што додатно указује на узоре твораца Симеоновог култа.[53] Управо је то што је Симеоново мироточење припадало категорији „преобилних", омогућило да миро са његовог гроба буде коришћено као еулогија. У византијском свету миро и уље са гробова угледних чудотвораца најчешће су преношени у малим оловним бочицама, које су могле бити украшене њиховим ликовима.[54] Вреди истаћи да је једна таква ампула, са представом светог Димитрија на једној и свете Теодоре на другој страни – дело солунских радионица с краја 12. или прве деценије 13. века – пронађена у манастиру Студеници.[55] Нешто ређе, свакако из практичних разлога, миро и уље чувани су у стакленим бочицама.[56] Судећи по сведочењу Доментијана и Теодосија, управо је такав случај био са миром светог Симеона. У више наврата они помињу „стакленицу" која је садржавала „часно миро од светих његових моштију".[57] Ову еулогију верни су узимали са Симеоновог гроба „да носе својим домовима, да их освете".[58]

У обреду мироточења светог Симеона, његовом богословском тумачењу и идеолошкој сврховитости, препознају се и други карактеристични обрасци,

50 Стефан Првовенчани, Сабрани списи, 99.

51 Доментијан, Живот Светога Саве и Живот Светога Симеона, 109.

52 Теодосије, Житија, 154, 192.

53 *Foss*, Pilgrimage in Medieval Asia Minor, 141–143; *Kaplan*, L'ensevelissment des saints, 82–83, 139–144; *Talbot*, Faith Healing in Byzantium, 155–156; обилно мироточење веома је сликовито описано у Житију свете Теодоре Солунске, Life of St. Theodora of Thessalonike, 205, 211, 225.

54 *Vikan*, Byzantine Pilgrim's Art, passim; *Bakirtzis*, Byzantine Ampullae from Thessaloniki, 264–266; о еулогијама у српској средини, *Popović*, Eulogiae Terrae Sanctae of St Sava of Serbia, 55–69.

55 *Поповић*, Манастир Студеница, 228, сл. 144.

56 Такве бочице помињу се у Житију свете Теодоре, Life of St. Theodora of Thessalonike, 208; изузетна колекција стаклених бочица за миро, пореклом из цркве Светог Николе у Мири, сада се чува у Археолошком музеју у Анталији, *С. Доган et al.*, Демре – Мира, 107.

57 Доментијан, Живот Светога Саве и живот Светога Симеона, 306-307; Теодосије, Житија, 156, 159, 193–194.

58 Теодосије, Житија, 192.

између осталих и они чије смисаоно средиште представља свечев гроб, односно, саркофаг са моштима. На пример, тајновитост ритуала обављивања, тако живо описана у Житију свете Теодоре, наглашавају и Симеонови животописци, са једнаком поруком: будући да је мироточење догађај „изнад природе човечије" и манифестација „неизмерне божанске силе и милости", свако учешће у том обреду, а нарочито у његовој припреми, припадало је искључиво поседницима посвећених знања и привилегованим личностима.[59] Врхунац таквог става свакако представља позната епизода са читањем посланице коју је Сава, након престанка студеничког мироточења, послао брату Стефану по ави Иларију, уз заповест „да је никоме не преда и не прочита". Исход читања посланице било је „превелико божје чудо", то јест „натприродно" изливање мира.[60] За разлику од ауре тајанства која му је претходила, то чудо је, уз помоћ опробаних хагиографских топоса, описано као јавни, тријумфални догађај и објава трансцедентне, божанске силе.[61] Симеоново чудесно објављивање стога се збило у присуству „множине званих и незваних", и тако да га „сви виде".[62] Био је то начин, опробан у византијском свету током многих столећа, да се верни увере у „дубину богатства и премудрости и знања божјег", другим речима, у оно харизматско дејство које бива Светим Духом и превазилази природни поредак ствари и могућност људског поимања.[63] Тај богословски, још тачније, пневматолошки оквир тумачења Симеоновог мироточења, био је такође резултат креативне рецепције најбољих источнохришћанских образаца.[64]

Уврштење оснивача династије у ред светих, у статусу чудотворца и новог мироточца, био је један од многих, сврховитих потеза светог Саве Српског, који откривају његову изванредну упућеност не само у култне обичаје већ и идеолошка схватања тадашње хришћанске икумене. Светац ове категорије и ранга, који „истицаше неисказано и преславно миро отачаству својему"[65], био је крупан аргумент у настојању Немањића да изграде духовни ауторитет, а истовремено, да Студеницу, породичну гробницу и *locus* мироточења, устроје као свето место и расадник династичког култа. Ова замисао, великог формата како на богословском и култном тако и на идејном и политичком плану, веома је зналачки материјализована посредством студеничког „светог гроба", односно „мраморне раке" светог Симеона.

---

59 Доментијан, Живот Светога Саве и живот Светога Симеона,108–109; Теодосије, Житија, 152–153.

60 Доментијан, Живот Светога Саве и живот Светога Симеона,131–132; Теодосије, Житија, 190, 189–192.

61 О хагиографским топосима везаним за чуда светих, *Pratsch*, Der hagiographische Topos, 225–297; актуелни резултати истраживања Зборника чуда, код *Efthymiadis*, Collection of Miracles, 103–142 (са референтном библиографијом).

62 Доментијан, Живот Светога Саве и живот Светога Симеона, 108.

63 Теодосије, Житија, 153, 192–193.

64 *Пойовић*, Чуда светог Симеона Српског (у штампи).

65 Стефан Првовенчани, Сабрани списи, 89.

ЛИСТА РЕФЕРЕНЦИ – LIST OF REFERENCES

Извори – Primary Sources

Life of St. Theodora of Thessalonike, Holy Women of Byzantium: Ten Saints' Lives in English Translation, ed. *A.-M. Talbot*, Washington D. C., 1996, 159–237

Vie de Constantin le Juif (BHG 370), éd. *H. Delehaye*, Acta Sanctorum Novembris, IV, 628–656.

Vie de Luc le Jeune (BHG 994), éd. *D. Z. Sophianou* (Ἁγιολγική βιβλιοθήκη 1), Athènes 1989.

Vie de Nikôn le Métanoite (BHG 1366), éd. *D. E. Sullivan*, The Life of Saint Nikon, Brookline Mass. 1987.

Vita retractata de Pierre d' Atroa (BHG 2365), éd. *V. Laurent*, La Vita Retractata et les miracles posthumes de saint Pierre d' Atroa, Bruxelles 1958.

Доментијан, Живот светога Саве и живот светога Симеона, прир. *Р. Маринковић*, Београд 1988 [Domentijan, Život svetoga Save i svetoga Simeona, prir. *R. Marinković*, Beograd 1988].

Свети Сава, Сабрани списи, прир. *Д. Боїдановић*, Београд 1988 [Sveti Sava, Sabrani spisi, prir. *D. Bogdanović*, Beograd 1988].

Стефан Првовенчани, Сабрани списи, прир. *Љ. Јухас-Георїијевска*, Београд 1988 [Stefan Prvovenčani, Sabrani spisi, prir. *Lj. Juhas-Georgijevska*, Beograd 1988].

Теодосије, Житија, прир. *Д. Боїдановић*, Београд 1984 [Teodosije, Žitija, prir. *D. Bogdanović*, Beograd 1984].

Шафарик Ј., Српски летописац из почетка XVI-ог столећа, Гласник Друштва србске словесности 5 (1853) 17–112 [Šafarik J., Srpski letopisac XVI-og stoleća, Glasnik Društva srbske slovesnosti 5 (1853) 17–112].

Литература – Secondary Works

Feld O., Mittelbyzantinische Sarkofage, Römische Quartal Schrift für Altertumskunde und Kirchengeschichte 65 (1970) 158–184.

Foss C., Ephesus after Antiquity: A Late Antique, Byzantine, and Turkish City, Cambridge 1979.

Foss C., Pilgrimage in Medieval Asia Minor, Dumbarton Oaks Papers 56 (2002) 129–151.

James L., Senses and Sensibility in Byzantium, Art History 27 (2004) 45–59.

Kaplan M., De la dépouille à la relique: formation du culte des saints à Byzance du Ve au XIIe siècle, Pouvoirs, église et sainteté. Essais sur la société byzantine, Paris 2011, 75–95.

Kaplan M., L'ensevelissement des saints: rituel de création des reliques et sanctification à Byzance à travers les sources hagiographiques (Ve – XIIe siècle), Pouvoirs, église et sainteté, 127–145.

Lemerle P., Les plus anciens recueils des miracles de Saint Démétrius et de la pénétration des Slaves dans les Balkans, I, Le texte, Paris 1979.

Pazaras Th., Ἀναγλυφες σαρκοφάγοι και επιτάφιες πλάκες της μέσης και ύστερης βυζαντινής περιόδου στην Ελλάδα, Athens 1988.

Pentcheva B. The Sensual Icon: Space, Ritual and the Sense in Byzantium, University Park, PA 2010.

Popović D., Eulogiae Terrae Sanctae of St Sava of Serbia, Balcanica 45 (2014) 55–69.

Popović M., Les Funérailles du Ktitor: Aspect Archéoligique, Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies, Vol. I, Plenary Papers, London 2006, 99–121.

Pratsch T., Der hagiographische Topos. Griechische Heligenviten in mittelbyzantinischer Zeit, Berlin – New York, 2005.

Soteriou G., Soteriou M., Η βασιλική του αγίου Δημητρίου Θεσσαλονίκης, Athens, 1952.

Talbot A. - M., Faith Healing in Byzantium, Holistic Healing in Byzantium, ed. *J. T. Chirban*, Brookline Massachusetts 2010, 151–172.

Talbot A. - M., Pilgrimage to Healing Shrines: The Evidence of Miracle Account, DOP 56 (2002) 153–173.

Vikan G., Byzantine Pilgrim's Art, Heaven on Earth: Art and the Church in Byzantium, ed. *L. Safran*, University Park, Pennsylvania 1998, 229–266.

Боīдановић Д., Кратко житије светог Саве, Зборник Матице српске за књижевност и језик 24/1 (1976) 5–32 [*Bogdanović D.*, Kratko žitije svetog Save, Zbornik Matice srpske za književnost i jezik 24/1 (1976) 5–32].

Војводић Д., Хиландарски гроб светог Симеона Српског и његов сликани програм, Хиландарски зборник 11 (2004) 27–58 [*Vojvodić D.*, Hilandarski grob svetog Simeona Srpskog i njegov slikani program, Hilandarski zbornik 11 (2004) 27–58].

Доган С. и др., Демре – Мира, церковь святого Николая, Istanbul 2014 [*Dogan S. i dr.*, Demre – Mira, cerkov' svjatogo Nikolaja, Istanbul 2014].

Микић Ж., Тодоровић Д., Антрополошки садржај Богородичине цркве у Студеници и реконструкција лика Ане-Анастасије, Студеница и византијска уметност око 1200. године, ур. В. Кораћ, Београд 1988, 246–255 [*Mikić Ž., Todorović D.*, Antropološki sadržaj Bogorodičine crkve u Studenici i rekonstrukcija lika Ane-Anastasije, Studenica i vizantijska umetnost oko 1200. godine, ur. *V. Korać*, Beograd 1988, 246–255].

Пойовић Д., Мошти светог Саве, Под окриљем светости, 75–95 [*Popović D.*, Mošti svetog Save, Pod okriljem svetosti, 75–95].

Пойовић, Д., О настанку култа светог Симеона, Под окриљем светости, 41–73 [*Popović D.*, O nastanku kulta svetog Simeona, Pod okriljem svetosti, 41–73].

Пойовић Д., Под окриљем светости. Култ светих владара и реликвија у средњовековној Србији, Београд 2006 [*Popović D.*, Pod okriljem svetosti. Kult svetih vladara u srednjovekovnoj Srbiji, Beograd 2006].

Пойовић Д., Светитељско прослављање Симеона Немање. Прилог проучавању култа моштију код Срба, Под окриљем светости, 27–40 [*Popović D.*, Svetiteljsko proslavljanje Simeona Nemanje. Prilog proučavanju kulta moštiju kod Srba, Pod okriljem svetosti, 27–40].

Пойовић Д., Српски владарски гроб у средњем веку, Београд 1992 [*Popović D.*, Srpski vladarski grob u srednjem veku, Beograd 1992].

Пойовић Д., Чуда светог Симеона Српског, Владар, монах и светитељ. Стефан Немања – преподобни Симеон Мироточиви и српска историја и култура (у штампи) [*Popović D.*, Čuda svetog Simeona Srpskog, Vladar, monah i svetitelj. Stefan Nemanja – prepodobni Simeon Mirotoćivi i srpska istorija i kultura (u štampi)].

Пойовић М., Манастир Студеница – археолошка открића, Београд 2015, 64–74 [*Popović M.*, Manastir Studenica – arheološka otkrića, Beograd 2015, 64–74].

Радан-Јовин М., Јанковић М., Темерински С., Студеница у светлости археолошких и архитектонских истраживања, Благо манастира Студенице, ур. В. Ј. Ђурић, Београд 1988, 27–68 [*Radan-Jovin M., Janković M., Temerinski S.*, Studenica u svetlosti arheoloških i arhitektonskih istraživanja, Blago manastira Studenice, ur. *V. J. Đurić*, Beograd 1988, 27–68].

Чанак-Медић М., Пойовић Д., Војводић Д., Манастир Жича, Београд 2014 [*Čanak-Medić M., Popović D., Vojvodić D.,* Manastir Žiča, Beograd 2014].

Danica Popović
Institute for Balkan Studies of the SASA, Belgrade
dama.popovic@yahoo.com

Marko Popović
Archeological Institute, Belgrade

THE MYHRR-EXUDING TOMB OF ST SYMEON OF SERBIA AT STUDENICA: A FRESH LOOK

New findings pertaining to the royal tombs in the katholikon of the monastery of Studenica have given rise to a reconsideration of the place of burial of some members of the Nemanjić family and, in that context, of the construction and function of the sarcophagus of the founder of the dynasty, Stefan Nemanja, who took the monastic name of Symeon. A fresh look at the tombs in the west bay of the katholikon is focused on the tomb on its south side, in front of the sarcophagus of the ktetor, Stefan Nemanja, which was believed to be the grave of his son Vukan. Analogies with the ktetors' tombs in later, thirteenth-century mausoleums of the Nemanjić (Mileševa, Sopoćani), where the grave is not under but in front of a monumental sarcophagus, lead to the conclusion that it was precisely the arrangement of the ktetor's tomb at Studenica that served as their prototype. On the other hand, documentary sources and archaeological evidence allow for the assumption that Stefan Nemanja's tomb was subsequently used for the burial of his sons Stefan and Vukan. The tomb in the north portion of the west bay, where remains of a marble sarcophagus still stand, may have belonged to Radoslav, son of Stefan the First-Crowned and ktetor of the exonarthex of the katholikon of Studenica. A particularly significant finding of the recent investigation at Studenica is that the tomb and sarcophagus of the ktetor, Stefan Nemanja, formed part of the original design of the church. Based on the construction of the sarcophagus and ample comparative material, it is assumed that the relics of St Symeon, upon their translation to Studenica, were laid in the sarcophagus from which they exuded myrrh.

St Symeon of Serbia's myrrh-exuding tomb is looked at against the broader background of cult practice in the Byzantine world, especially of the cult of myrrh-exuding saints, myroblytes, which saw a surge in the post-Iconoclastic period. Especially famed among them were wonderworkers of Asia Minor. They provided a saintly pattern which was taken to its highest form in the image of St Nicholas of Myra in Lycia. There were illustrious myroblytes in the Greek parts of the Empire too. Particular attention is paid to the Thessalonian myroblytes, Sts Demetrios and Theodora, whose cults considerably influenced the shaping of essential elements of the saintly image of St Symeon of Serbia. Considerations of the question of myrrh-exuding tombs from the perspective of technical design and cultic function are based on hagiographic sources and surviving grave markers-sarcophagi. Of central importance in that respect is the description, in the hagiography of St Theodora of Thessalonike, of the making of the sarcophagus with a hole near its bottom from which myrrh began

to pour. This account draws a crucial theological distinction: while the sarcophagus no doubt was a work of human hands, the miracle was made possible through the grace-giving action of the Holy Spirit.

Based on the available data, the paper posits that St Sava of Serbia, on one of his many visits to Thessaloniki, became acquainted with the construction details of myrrh-exuding tombs and applied the knowledge to the design of his father's tomb at Studenica. Since Symeon's sarcophagus underwent subsequent alterations, not all details of its original construction are known, but receptacles for myrrh that survive in its base seem to provide convincing evidence for its onetime use. St Symeon's hagiographies, both from the pen of his son Stefan the First-Crowned and of the later, thirteenth-century, biographers Domentijan and Teodosije, show that Symeon's image as a miracle-worker and myroblytos was a coherent concept shaped in emulation of supreme models. The hagiographies directly related the myrrh-exuding of St Symeon of Serbia to the sarcophagus but also to his fresco portrait, which was quite uncommon in the Byzantine world. The exudation of myrrh was classified as abundant, and the myrrh was believed to have miraculous properties and was used as eulogiae. The theological explanation of the miracle also conformed to highest models. The ideology underlying St Symeon of Serbia's myrrh-exuding relics and his saintly cult as a whole served state-building purposes, which had a particular significance at the time of the creation of an independent state under the Nemanjić dynasty.

Зборник радова Византолошког института LII, 2015
Zbornik radova Vizantološkog instituta LII, 2015

УДК: 929:94(497.11)"12":27-772(497.7)
DOI: 10.2298/ZRVI1552259M

БОЈАН МИЉКОВИЋ
Византолошки институт САНУ, Београд
bojan.miljkovic@vi.sanu.ac.rs

САВА, СТЕФАН РАДОСЛАВ И ДИМИТРИЈЕ ХОМАТИН*

У раду се још једном, на основу писаних извора, претреса однос између стрица, првог српског архиепископа, и синовца, другог српског краља из лозе Немањића, као и њихови односи са Охридском архиепископијом, тј. са њеним ондашњим архипастиром, Димитријем Хоматином. Хронолошки оквир рада чине две деценије између неуспелог покушаја орођавања Немањиних наследника са епирским Анђелима средином другог десетлећа XIII века и одласка Радослављевог са историјске позорнице средином четврте деценије истог столећа.

Кључне речи: архиепископ, краљ, црква, канон, хиротонија

The paper analyses once again, based on written sources, the relationship between the uncle – the first Serbian archbishop, and his nephew – the second Serbian king of the Nemanjić dynasty. It also explores their relations with the Ohrid Archbishopric, i.e. its then archpastor Demetrios Chomatenos. Chronologically, the paper spans two decades between the foiled attempt at marrying Nemanja's heirs with the Angeloi of Epiros by the middle of the second decade of the 13th century and Radoslav's withdrawal from the historical stage by the middle of the fourth decade of the same century.

Keywords: archbishop, king, church, canon, cheirotonia

Односом стрица, првог српског архиепископа, и синовца, другог краља из лозе Немањића, нарочито се бавила старија српска историографија, а закључке је пре свега изводила на основу чињенице да се краљ *Србије и Дукље Стефан*

---

* Рад је настао у оквиру пројекта *Традиција, иновација и идентитет у византијском свету,* бр. 177032 при Министарству просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије и у првобитној је верзији усмено саопштен у оквиру тематског дела *Краљевство и архиепископија у српским и поморским земљама Немањића. У сусрет осамстогодишњици постанка краљевства и самосталне помесне цркве* на Шестој националној конференцији византолога одржаној у Београду од 18. до 20. јуна 2015. године.

Дука у једном тренутку обратио ондашњем охридском архиепископу, Димитрију Хоматину са 14 питања, која су била црквеноправног, догматског и обредног карактера, као и из области верске дисциплине. Питања краља Радослава и одговори на њих, из рукописа XVI столећа у збирци Баварске државне библиотеке (Mon. gr. 62, fol. 292r–300r), познати су у науци од почетка осме деценије XIX века.[1] Само њихово постојање упутило је прве истраживаче на хипотезу да је Савин синовац, после десет година, тек основану српску цркву хтео поново вратити под јурисдикцију Охридске архиепископије, те да је стриц, не слагавши се са црквеном политиком свог братанца, напустио отаџбину и отишао на своје прво ходочашће у Свету Земљу.[2] Било је и мишљења да се српски владар обратио охридском архијереју као ученом канонисти у стричевом одсуству, само с намером да разреши неке своје недоумице у пракси новоосноване цркве, а не да је реч и о покушају поновног потчињавања некадашњем архипастиру,[3] или је он једноставно, за разлику од стрица, био у *најбољим* односима са Хоматином.[4] Затим су се крајем четврте деценије XX века са новим издањем појавиле сумње и у саму аутентичност овог текста, тачније у писца постављених питања.[5] Једном изречена резервисаност у овом погледу и данас је присутна у науци.[6] Најпре су црквени историчари веру поклонили млађим наративним изворима, текстовима Савиних биографа, који односе између стрица и синовца описују као крајње срдачне,[7] док су последњи радови, који на свеобухватан начин осветљавају односе Србије са новоствореним грчким државама на територији бившег Царства после 1204, па се неминовно дотичу и ове теме, успешно и са правом помирили супротна и искључива мишљења старије историографије.[8]

Иако је поменути текст Ἐρωταποκρίσεις, као што се из овог кратког прегледа могло видети, већ био предмет истраживања, пре свега српских научника, вреди се још једном позабавити суштином, разлозима и временом када су ова питања и одговори на њих настали, а све ради додатног расветљавања односа Саве и Стефана Радослава. Прво питање упућено охридском архиепископу[9] доноси занимљиву дилему која може сведочити и о особеној црквеној пракси у српским

---

[1] Преводилац првог издања на српски језик Милан А. Петронијевић погрешно је сматрао Радослављевог оца за адресата, в. Димитрија Хоматинског одговори, 1–37; непуне две деценије касније, појавило се и друго издање грчког текста, Analecta sacra, 686–710.

[2] *Јиречек,* Историја Срба, 172; *Ћоровић,* Историја Југославије, 112; *Сшанојевић,* Свети Сава, 242–251; слични ставови дуго су се одржали и у новијој литератури, домаћој и страној, Историја народа Југославије, I, 337; *Nicol,* The Despotate, 60; ИСН, I, 308–309.

[3] *Снегаров,* История, 141.

[4] *Ласкарис,* Византиске принцезе, 43.

[5] Уп. предговор последњег издања са преводом на српски, *Гранић,* Одговори, 148–189.

[6] Први је, пре Гранића, то учинио *Радојчић,* Свети Сава, 42.

[7] *Слијепчевић,* Историја српске православне цркве, 106–114; *Кашић,* Свети Сава, 28.

[8] *Obolensky,* Six Byzantine portraits, 162–163 (= Шест византијских портрета, 164–165); *Ферјанчић,* Србија, 131–139; *исши, Максимовић,* Свети Сава, 20–21.

[9] То је 184. по реду у поменутом зборнику из Минхена.

земљама, а реч је о крштавању деце искључиво суботом и недељом. Хоматин, парафразирајући светог Василија Великог,[10] одговара да се због људске смртности и неизвесног тренутка смрти, може крштавати *у свако доба и сваки час, и ноћу и дању.*[11] У раној Цркви су постојали нарочити дани за крштавање; славни епископ кесаријски на истом месту које користи и охридски прелат препоручује Пасху, као што то касније чине и свети Григорије Богослов и Јован Златоусти.[12] Ипак, то је имало својих негативних страна већ тада – тако су у Тесалији крштавали само на Васкрс, како пише Сократ у својој *Црквеној историји,* па су многи људи некрштени умирали, не дочекавши празник.[13] Да не би оглашене лишавала душеспасоносног чина, Црква је убрзо напустила такву праксу, а она је нарочито била неодржива у наредним столећима, када су се углавном крштавала само деца.[14] Крштење у суботу и недељу могло је бити прелазна фаза у црквеној пракси,[15] која није оставила трага у писаним изворима, али која се, изгледа, врло дуго задржала у средишњим областима Балкана када за њу зна краљ Радослав.

Друго питање и одговор на њега (бр. 185) тичу се броја хлебова који се приносе на проскомидији. На питање да ли може бити само једна *просфора,* охридски архијереј је, позивајући се на неписано правило,[16] одговорио да се приносе најмање три хлеба, само изузетно то могу бити два, а један хлеб никако.[17] Са Хоматиновим се слажу и речи цариградског првосвештеника Николе III Граматика,[18] које је око 1120. забележио критски митрополит Илија – прва просфора је Господња, друга посвећена Богородици, трећа небеским силама, четврта Претечи, али и апостолима, пророцима и свим светима, а помињу се и просфоре намењене живима и мртвима.[19] Ипак, непостојање писаних правила доводило је до различите праксе и у самом Цариграду. Тако је, још 1091/2,

---

10 Хомилија εἰς τὸ ἅγιον βάπτισμα, PG 31, 424.

11 *Гранић,* Одговори, 156–158.

12 PG 36, 392; 60, 24–26; под утицајем ових најугледнијих отаца Источне цркве, опис обреда Крштења на Ускрс, тачније на вечерњој служби уочи овог празника, улази и у најстарије текстове *евхологија, Goar,* Εὐχολόγιον, 279–282, 291–292, а потом и у типик цариградске Велике цркве, Le Typicon, II, 84–91. Осим Васкрса, Григорије из Назијанза и Златоусти, још помињу Богојављење и Педесетницу, као празнике на којима се масовно крштавало, PG 36, 392; 49, 366.

13 PG 67, 640.

14 Уп. *Алмазовъ,* Исторія, 523–537, 574–604.

15 Њени корени могу бити веома дубоки и сезати чак до првих векова хришћанства. Према *Апостолском предању* Иполита Римског, они који ће бити крштени окупљају се у цркви, у суботу, и после целоноћног бдења сутрадан, у недељу, примају крштење, cf. Hippolyte de Rome, La Tradition apostolique, 47–49.

16 Још је Василије Велики у црквеној пракси изједначавао писану традицију и усмено предање, в. његову посланицу *О Светом Духу* упућену Амфилохију, епископу иконијском, PG 32, 188–192; сам Хоматин у уводном делу своје посланице такође изједначава τῷ ἐγγράφῳ καὶ ἀγράφῳ, *Гранић,* Одговори, 156.

17 *Исто*, 158.

18 На патријаршијском трону био од 1084. до 1111.

19 *Laurent,* Le rituel, 129–130; *Galavaris,* Bread, 77–78; четири просфоре се помињу и у типику автократора Јована II Комнина за цариградски манастир Пантократора из октобра 1136 – две

хартофилакс Петар, ђакон Велике цркве, тврдио да се и са једном просфором може свршити литургија.[20] Уосталом, и у седишту охридске цркве, у олтару Свете Софије, свега неколико деценија раније, средином истог, XI столећа, слика се једна просфора са знаком крста у Христовој руци или испред светог Василија Великог у молитви.[21] Може се претпоставити да је број хлебова приношених на проскомидији с временом растао,[22] те да је у питању српског краља поново реч о старијој пракси.

И трећи одговор (бр. 186) односи се на један неписани црквени обичај, тачније, на време одржавања Службе Господње. На питање да ли се литургија светог Јована Хризостома може држати када прође трећи час, Димитрије Хоматин одговара да служба почиње у трећи час и да се свештенослужитељи морају, као и у претходном случају, старати да се прибави довољан број хлебова и да служба почне на време, а не да се због лењости, у цркву уводе нова правила.[23] У *Студијском типику,* који је свакако извршио пресудан утицај на богослужбену праксу средњевизантијског периода, такође стоји ἡ μὲν θεία λειτουργία ὥραν γ᾽ σημαίνει.[24] Међутим, постојала је и другачија пракса, па је према Никону са Црне горе, средином XI века, недељом и на велике празнике литургија почињала у трећи час, суботом у четврти, а у све остале дане у пети час.[25] Црквено предање је могло и допуњавати писану реч отаца Цркве, као у случају четвртог одговора (бр. 187). На питање српског краља да ли је после чина освећења воде по свршетку вечерње службе уочи Богојављења дозвољено јести месо, Хоматин отписује да се у навечерја празника Рођења и Крштења Христовог одвајкада пости, те да није дозвољено јести месо и рибу, а позива се на једну проповед александријског патријарха Теофила († 412).[26]

веће намењене Господу и његовој Мајци, и две мање, једна за светог који се тог дана празнује, а друга је намењена за спомен преминулих чланова најуже породице владара – бабе, оца, мајке и супруге; у двадесетак година старијем типику цареве мајке, Ирине Дукене, за престонички манастир Богородице Кехаритомени, помиње се чак седам хлебова на литургији – један за Господа, други за Мајку Божју, патрона храма, трећи за светог тог дана, четврти за опроштај грехова ктитора и њеног супруга, цара, пети за упокојене монахиње, шести за преминуле родитеље и рођаке, и седми за живе, децу, зетове и родбину, cf. *Gautier,* Le typikon du Christ Sauveur Pantocrator, 41; *idem,* Le typikon de la Théotokos Kécharitôménè, 83–85.

[20] Σύνταγμα, V, 369.

[21] *Galavaris,* op. cit., 176–177; и на два старија примера из минијатурног сликарства, *Хомилије* Јована Хризостома атинске Националне библиотеке (cod. 211, fol. 56r) из X века или из Бристолског псалтира у Британском музеју (Add. 40 731, fol. 53r), који се датује у крај истог или почетак XI столећа, насликана је само једна просфора, *ibidem,* 178–179; *Dufrenne,* L'illustration, 57.

[22] Уп. *Петровскій,* Древній актъ, 423–424; *Galavaris,* op. cit., 70–72.

[23] *Гранић,* нав. дело, 158.

[24] PG 99, 1713.

[25] Тактиконъ, 33–34.

[26] Ова проповед, коју сам охридски архиепископ изједначава са црквеним канонима, ушла је и у састав Савиног *Законоправила*, уп. Законоправило, 587–588; исти зборник, у својој 57. глави, доноси и негативан одговор већ поменутог васељенског патријарха Николе III на осмо питање монаха Јована и осталих светогорских монаха, о томе да ли се разрешава пост уколико вечерња уочи

Одговори на нека питања логично су проистицали из одредби црквених канона, попут оног (бр. 188) на пето питање о томе да ли јереј који прати краља на путу треба приликом узношења светих дарова да помиње архијереја који га је хиротонисао или месног архипастира. Позвавши се на неповредивост епархијских граница,[27] Хоматин је кратко закључио да се на литургији има помињати име локалног архијереја.[28] Шесто је питање чисто литургичког карактера, а у одговору се охридски архијереј поново позива на црквено предање (бр. 189). Српски краљ пита да ли свештеник започиње јутарњу и вечерњу службу речима Εὐλόγησον, δέσποτα или возгласом Εὐλογητὸς ὁ Θεός, и од Хоматина добија објашњење да сва богослужења почињу речима *Благослови, владико,* које изговара архиђакон, ђакон, *доместик τῶν ἀναγνωστῶν*[29] или други свештеник који саслужује, те да је то уобичајена пракса при епископским и митрополијским црквама, или у придворним храмовима владара и властеле. У забаченим пак парохијама, уколико нема ђакона, у свему их мења служећи јереј.[30]

На следеће, седмо питање, које се тиче обичаја узношења панагије после обеда и да ли она може бити од бесквасног хлеба, охридски прелат даје опширне одговоре (бр. 190). Димитрије Хоматин корене ове праксе препознаје у текстовима јеванђеља по Матеју и Марку, у ломљењу хлеба и испијању вина на крају Тајне вечере,[31] које је према њему, временом прерасло у посебан обред. Исписује такође и *благодарења* која се изговарају приликом узношења овог хлепчића посвећеног Богородици – Εὐλογητὸς ὁ Θεός ὁ τρέφων ἡμᾶς ἐκ νεότητος ἡμῶν,[32] Μεγὰ τὸ ὄνομα τῆς ἁγίας Τριάδος и Παναγία Θεοτόκε, βοηθεῖ ἡμῖν.[33] Потом даје сопствено тумачење разлога због којих је пресни хлеб уведен у религијску праксу Јевреја – наиме, сматрао је да су они приликом бекства из Египта, бацили квасац који је постао стар и неупотребљив, те касније били приморани да месе бесквасни хлеб. Такође је сматрао да пошто правоверни, за разлику од Јудеја, Латина и Јермена, ни у храму не приносе хлеб без квасца, тако и овај обред у славу Богородице на крају обеда не треба свршавати са пресним хлебом.[34]

великих Господњих празника буде у среду или петак, уп. најстарији Иловички препис (fol. 342r) из 1261/2, Законоправило или Номоканон; Хоматинов одговор даје још једно неписано црквено правило, по коме се пост окончавао у девети час – ἡ ἐννάτη γὰρ τῆς νηστείας ὅριον, *Гранић,* нав. дело, 160–162.

27 Њу гарантују још *Апостолска правила,* а касније потврђују одлуке бројних сабора, које су ушле и у састав најстаријег српског канонског зборника, в. Законоправило, 131–132, 236, 241–242.

28 *Гранић,* нав. дело, 162.

29 За њихов положај међу црквеним чиновницима, cf. *Darrouzès,* Recherches, 545, D 33.

30 *Гранић,* нав. дело, 162–164.

31 Занимљиво је да текст Лукиног јеванђеља који описује исти догађај (22.19–20) не спомиње. С правом, јер је код Луке хлеб преломљен пре почетка обеда, а вино испијено *по вечери.*

32 *Christ, Paranikas,* Anthologia graeca, 40.

33 Последња два текста за овај обред прописују и најстарији евхологији, cf. *Goar,* Εὐχολόγιον, 681.

34 *Гранић,* нав. дело, 164–168.

Одговор на наредно, осмо, питање о настанку τῶν ἀζύμων (бр.191) са претходним чини целину и он у њему на основу 12. главе књиге *Исхода,* најпре објашњава порекло празника пресних хлебова код Јевреја, да би потом уз помоћ Јеванђеља по Јовану (18.28) показао да Тајна вечера није била пасхална, те да Латини и Јермени греше када на богослужењу користе бесквасни хлеб.[35] И за одговор (бр. 192) на девето питање шта је то *очишћење,* Хоматин се највећим делом користио старозаветним текстовима који сведоче о разним видовима ритуалног очишћења код Јудеја, а познате су му и апокрифне *Дидаскалије айосшола,* из којих преузима текст о свакодневном ритуалном прању припадника јеврејске секте, по имену ἡμεροβαπτισταὶ.[36] На самом почетку свог опширног одговора укратко објашњава да код Хришћана постоје две врсте очишћења – прво је крштење, а друго покајање.[37]

Десетим питањем се тражи објашњење стиха Ὅλον ἑαυτὸν ἐκένων ἀφράστως ἐν μήτρᾳ σου. Охридски архијереј у свом одговору (бр. 193) стих објашњава цитатом из посланице Филипљанима апостола Павла (2.6–7), којим се велича Христос јер је обличје Божје кроз оваплоћење заменио људским изгледом. Пре него што се поново окренуо бројним старозаветним примерима Божјег старања о људском роду преко анђела или одабраних људи и објашњења величине новозаветне жртве Сина Господњег, Хоматин по други пут у својој посланици користи прилику да нагласи инфериорност *буīарскоī* у односу на грчки језик,[38] устврдивши да се на првом не да изразити суштина тројичног Бога.[39] Из ових опаски лако се може закључити да је Стефан Радослав писао охридском архиепископу на српском језику.[40] На једанаесто питање – да ли у одсуству свештеника и ђакона анагност сме читати дневно јеванђеље, Хоматин даје позитиван одговор (бр. 194).[41] Одговор (бр. 195) на наредно, дванаесто питање, охридски архипастир повезује са претходним, јер се такође тиче неуобичајених околности. Наиме, српски краљ пита може ли се литургија одржати у шатору ако се неко нађе на путу без храма у близини, односно, уколико нема шатора може ли у ту сврху да послужи колиба начињена од прикупљеног грања. На прво питање одговор је био потврдан, уз поређење са шатором сведочанства из Старог Завета и подсећање да јереј мора имати антиминс, јер се без њега не може

---

35 *Исшо,* 168–172.

36 У Савином *Законоиравилу* се помињу као четврта од седам јудејских јереси (гл. 61), уп. Законоправило или Номоканон, Иловички препис, fol. 357r.

37 *Гранић,* нав. дело, 172–176; 53. глава Савиног *Законоиравила* доноси молитве за очишћење покајника, Законоправило или Номоканон, Иловички препис, fol. 266.

38 Први пут је то урадио у уводном делу, *Гранић,* нав. дело, 156.

39 *Исшо,* 176–182.

40 Хоматин свакако није правио разлику између два језика своје словенске пастве, за њега је као верског поглавара *целе Буīарске* то једноставно био један језик – ἡ βουλγαρικὴ γλῶσσα.

41 *Исшо,* 182; овакав одговор наводи на претпоставку да су се верни, и у одсуству свештеника, окупљали у храму само ради слушања јеванђеоске речи.

служити,[42] чак и ако се пронађе дрвени или зидани храм у околини. Друго је пак питање добило негативан одговор, јер за разлику од шатора који је био освећен и касније у сличним приликама поново коришћен у исте сврхе, са сеницом од на брзину сакупљених грана то није било изводљиво.[43]

У одговору (бр. 196) на претпоследње питање, поново се позивајући на неписано црквено правило, Хоматин тврди да се на литургији не могу читати три, већ највише два јеванђеља.[44] Учени канониста је овде изгубио из вида да се по три јеванђеља читају током службе Божје на Велики четвртак (Матеј 26.2–27.2; Јован 13.3–17; Лука 22.43–44) и на Велики петак (Матеј 27.1–61; Лука 23.39–43; Јован 19.31–37), како је записано у *Типику* цариградске Велике цркве, али и у *Мирослављевом јеванђељу.*[45] На последње питање од када је римска црква почела да обавља богослужење са пресним хлебом, Хоматин је одговорио (бр. 197) да се на квасном хлебу у Риму служило све до папе Ливерија,[46] те да је бесквасни хлеб увео Феликс II.[47] Охридски архијереј ову је промену сместио у историјски контекст и потоњег сматрао следбеником Аполинарија, по чијем је учењу оваплоћени Христос био ἄψυχον,[48] направивши јасну алузију на ἄζυμος,

---

[42] Наука сматра да се освештани правоугаони комади платна са ушивеним честицама моштију светих, као замена за Часну трпезу, почињу јављати у богослужбеној употреби током иконокластичких погрома, јер су поштоваоци икона били изгнани из цркава и морали, као у првим вековима, да служе по кућама, уп. писмо Теодора Студијског Навкратију, PG 99, 1056; са њиховом употребом се наставило и по окончању спора око икона, иконоборци су освећивали цркве без моштију светих, а полагањем антиминса на олтар, правоверни су могли служити и у храмовима које су ови јеретици подигли, в. тумачење 7. Канона Другог никејског сабора од Теодора Валсамона, Σύνταγμα, II (Athens 1852), 581–582; јереји су ἀντιμίνσια добијена од својих епископа могли носити са собом и ван граница њихових епархија, како се то види из преписке Хоматинових савременика, из одговора Јована, епископа китроског, драчком митрополиту Константину Кавасили, Σύνταγμα, V, 413; на крају, по канонима који се приписују цариградском патријарху Нићифору I Исповеднику, а вероватно су дело његовог имењака из средине XIII столећа, јереј који је са антиминсом служио литургију или обавио крштење у кући или на броду није за осуду, јер свештенство у пратњи владара служи на пустим равницама испод платненог шатора (кан. 97), с друге стране пак, јереј који је служио без антиминса добијао је забрану богослужења од годину дана уз сто коленопреклоњења (кан. 98), *Pétridès,* L'antimension, 196; за ἀντιμήνσιον в. такође *Izzo,* The Antimension, 27–32; *Суботић,* Упутство, 186–188.

Богослужење у шаторима на војним походима, када би се јединице нашле у пустим крајевима, древна је пракса. Црквени историчари бележе да је још од времена Константина I Великог (306–337), свака тагма ромејске војске имала по један шатор за ову намену, cf. Sozomenus Kirchengeschichte, 19.2–9.

[43] *Гранић,* нав. дело, 182–184.

[44] *Исто,* 184–186.

[45] Le Typicon, II, 74–76, 80–82; *Родић, Јовановић,* Мирослављево јеванђеље, 220–224, 241–244.

[46] Био је римски понтифекс између 352. и 366, цариградска црква га поштује као светитеља (27. август), Synaxarium, 928–929.

[47] Хоматин погрешно сматра овог римског прелата за Ливеријевог наследника на папском престолу. Њега је за папу 355. поставио император Констанције II, пошто је претходно Ливерија послао у изгнанство, у Тракију. Ливерије се убрзо враћа из прогонства, а Феликс II чак и умире пре свог супарника 365, cf. *Grumel,* La chronologie, 430.

[48] Учени епископ Лаодикије († око 390), претеча Монофизита, *Raven,* Apollinarianism.

хлеб без *душе,* тј. без квасца.[49] Крај свог последњег одговора Хоматин је искористио да би истакао још једну *латинску* заблуду, односно веровање да Свети Дух произилази и из Сина (filioque).[50]

Нема правог разлога за сумњу у личност адресата ове Хоматинове посланице са питањима и одговорима на њих. Не само да је сачувана у зборнику који садржи и друге радове Димитрија Хоматина у чију се аутентичност не сумња[51] већ су и нека питања најпре могла настати из пера једног краља. Пре свих, то је пето питање о јереју који прати краља (τῷ ῥηγὶ), са којим је садржински повезано и 12. питање о богослужењу под шатором.[52] Уколико се потражи основни разлог због чега је Стефан Радослав писао охридском архиепископу, најлогичнијом се чини претпоставка да су у питању новине које је са оснивањем аутокефалне цркве увео краљев стриц, Сава. За неке од обичаја, попут крштавања деце искључиво суботом и недељом, или свршавања проскомидије са само једном просфором, може се рећи да представљају старију праксу, док је о држању поста до окончања литургије на Богојављење, српски краљ могао читати и у Савином *Законоправилу,* те се стиче утисак да су питања Стефана Радослава управо произашла из богослужбене праксе у српским земљама пре стицања црквене самосталности. Више од једне трећине постављених питања открива слабу црквену организацију, недостатак и немарност свештенослужитеља, али и саме пастве – крштавање само у одређене дане, недовољан број просфора, које су још од ранохришћанских времена месили и у цркву доносили имућнији верници,[53] или пак кашњење богослужења. О слабљењу црквене дисциплине код Срба пре добијања аутокефалности сведочи и старији Савин биограф, који пише да је први српски архиепископ после повратка из Никеје, поред епископа, свештеника и ђакона, рукополагао и протојереје, и слао их диљем отаџбине са задатком да венчавају бројне парове из свих генерација који нису склопили црквени брак.[54] За неке обичаје, као што је уздизање панагије,[55] само се може претпостављати да их је у Србију донео Сава.

---

49 ODB, I, 241.

50 *Гранић,* нав. дело, 186–188.

51 Chomateni Ponemata, 309*–313*.

52 Оба су проистекла из стварних ситуација у којима се владар могао наћи приликом обиласка својих земаља или током војног похода, док се обичај помињања епископа који је хиротонисао служећег јереја, а не локалног у чијој су се епархији налазили, лако да објаснити обавезним антиминсом. Из писма које је јула 1250. патријарх Манојло II послао драчком митрополиту Роману, зна се да су архијереји приликом освећења ових платнених *олтара,* на њима исписивали своја имена и потом их делили свештеницима, уп. Σύνταγμα, V, 114–116; *Суботић,* Упутство, 183–214; те је сасвим јасно због чега су их јереји на литургији помињали и ван њихових матичних епархија.

53 *Taft,* The Great Entrance, 17–26, 31–34.

54 Доментијан, Житије, 244.

55 Узношена је у част оних који путују, о чему најбоље говори један млађи пример: опростивши се после обеда са хиландарским игуманом Данилом, краљ Драгутин је узео *са своје трпезе златне панагијаре* и даровао их госту, Животи, 45.

Ако се Савине промене у црквеној пракси одреде као објективан разлог, Стефан Радослав је свакако имао и субјективне разлоге за обраћање охридском архиепископу у овим питањима, а не сопственом стрицу. С једне стране, Димитрије Хоматин је до 1219. био духовни поглавар највећег дела српског народа, а као ученом канонисти обраћали су му се за савете и они који нису били под његовом јурисдикцијом – атонски монаси, солунски грађани, један ђакон и хартофилакс из Драме, али и митрополити Драча и Керкире.[56] С друге стране, српска краљица Ана била је кћи Теодора Комнина Дуке, кога је, средином 1227,[57] за цара крунисао управо Хоматин, док се као Евдокијин син,[58] сам Радослав, од свих Немањиних потомака,[59] изгледа највише осећао *Византинцем*.[60] Као заштитник праве вере показао је интересовање за веома различита питања из црквеног живота, као и завидну обавештеност. Не треба да чуди његово занимање за порекло и богослужбену употребу пресног хлеба, које је изражено кроз чак три питања, јер је у Приморју имао поданике католичке вероисповести, а као могуће време када је писао охридском архиепископу, највероватнијим се чини да је то било у време Савиног путовања 1229. на прво ходочашће по Светој Земљи.

Обраћање Радослава охридском архијереју није први контакт који су Немањићи имали са Хоматином. Одмах по ступању на архиепископски трон, највероватније током јесени или почетком зиме 1216, писмом му се обраћа Радослављев отац Стефан, велики жупан πάσης Σερβίας καὶ Διοκλείας, којим тражи дозволу за склапање брака са Маријом Комнином, ћерком покојног Михаила Комнина.[61] Због петог степена сродства брак није одобрен, именом

---

56 Chomateni Ponemata, 48*, 118–123, 198–201, 319–321, 345–357, 359–363, n^os^ 31, 54, 96, 106–107, 109.

57 Cf. *Bee–Sepherle,* Ὁ χρόνος, 272–279.

58 Chomateni Ponemata, 56, n^o^ 10.47–50; само се за Стефановог наследника, од свих владара из династије Немањића, са сигурношћу може тврдити да је чедо једне кћери ромејског автократора, мада не у *порфири* рођене. Питање бракова његовог оца још увек није коначно решено: наиме, млађи, Владислав је могао бити ἀπὸ ἄλλης γυναικὸς непознатог имена, loc. cit., l. 46. У Охриду се 1216. знало да великом жупану брак са кћерком Алексија III није био једини, уп. *Комашина,* Ана Дандоло, 9–13.

Постоји мишљење да се Стефан вратио на престо уз помоћ бугарског цара Калојана (1197–1207), cf. *Prinzing,* Die Bedeutung, 93, те није искључено да је његова друга супруга била нека Бугарка угледног рода. Сам Стефан ће се неколико година касније, после Калојанове смрти у октобру 1207, на сличан начин умешати у борбе око бугарског престола пруживши Стрезу, као једном од претендената, најпре уточиште у својој земљи, а затим му и помогавши да се *утврди* у лако брањеном Просеку, уп. Стефан Првовенчани, Сабрана дела, 82–84.

59 Изузев двојице последњих Немањића у Тесалији, који су преко Марије, праунуке Михаила VIII, били у четвртом и петом колену потомци оснивача тада владајућег дома Палеолога.

60 *Максимовић, Византинизми*, 139–146.

61 Престиж велике династије која је владала Царством кроз највећи део XII столећа био је врло жив и почетком наредног, те су за звучним патронимом Комнина радо посезали и они који су водили порекло од женских чланова овог рода, уп. пример Алексија III, који се, према Хонијатовим речима, одмах после крунисања почео називати Комнином, Nicetae Choniatae Historia, 459.54–56; овакву *етикецију* су прихватали и савременици, а нарочито је занимљив пример кћерке

непозната Стефанова сестра била је удата за најмлађег Михаиловог брата Манојла. У Хоматиновом одговору се помиње и прошлогодишњи (Πέρυσι, дакле 1215) долазак жупанових великаша, који су у Охриду хтели да од његовог претходника на архиепископској катедри, Јована Каматира, добију сагласност за женидбу Радослава са Теодором, другом Михаиловом кћерком. Када се испоставило да је жупанов син из брака са Евдокијом, због седмог степена крвног сродства ни овај брак није могао бити закључен.[62] Стефан се, сада као ῥὴξ

великог жупана Стефана, чије је име остало у сенци угледног порекла мајке, она се у изворима јавља само као Κομνηνή, в. три Хоматинова писма поводом склапања њеног другог брака, Chomateni Ponemata, 19–38, n^os^ 1–3; уп. такође, *Prinzing,* Hatte Stefan I. von Serbien eine Tochter, 552–553, 564–565; свом првом супругу Димитрију, сину Прогоновом, донела је високу титулу паниперсеваста, коју је овај једино могао добити од оца њене мајке, Алексија III, током његовог боравка у Тесалији, лета 1204, Nicetae Choniatae Historia, 608–609, а са њом и старешинство у *Арвану,* мимо старијег брата Ђина, као што је Стефану брак са њеном мајком обезбедио великожупански престо у Србији. Да је Ђин био старији брат и ἄρχοντος τοῦ Ἀρβάνου да се закључити из овде цитираних Хоматинових писама, од којих је прво написао још као хартофилакс архиепископије, пре средине 1216, када су обојица браће већ били покојни. Познато је ипак, да се још 28. фебруара 1208. папа Иноћентије III обраћао Димитрију као арбанашком првaку, а да је овај самостално иступао и називао себе *magnus archon,* види се из његовог уговора о слободи трговине са Дубровчанима, cf. Regesta pontificum Romanorum, I, 283; *Soloviev,* Eine Urkunde, 304–310; *Ферјанчић,* Србија, 111–113. Да је Ђин био старији брат, додатно сведоче наведена Хоматинова писма чињеницом да се севаст Григорије Камонас развео од Ђинове ћерке и оженио супругу његовог брата, док се овом браку противио епископ Кроје. Је ли поменути севаст са својом другом женом стекао и власт над арбанашким племенима, може се само нагађати, али је престиж *комнинскоī* порекла међу њима жив још и средином столећа: наиме Георгије Акрополит истиче да је приликом потчињавања *Алвана* Јовану III Ватацу у зиму 1252/3, арбанашки старешина Γουλάμος био ожењен нећаком почивше царице Ирине, дакле, унуком Евдокије и Стефана Првовенчаног, чије име, као уосталом и мајчино, остаје непознато, cf. Acropolitae opera, 91–92. Не треба искључити могућност да су овом крајње неуобичајеном преношењу старешинства по женској линији разлози били и другачије природе: наиме у питању су блиске рођаке суседних српских владара, под чијом су влашћу, још од времена Стефана Немање, били Арбанаси у Пилоту, источно од Скадарског језера.

Сама Марија, чију је руку био намеран да тражи српски велики жупан, по свему судећи је ванбрачна кћи оснивача епирске државе, *Ферјанчић,* нав. дело, 114–117.

[62] Chomateni Ponemata, 55–56, n^o^ 10; није могуће утврдити када се ова Немањина кћи удала за Михаиловог брата, ако је Манојло рођен између 1186. и 1188, *Barzos,* Ἡ γενεαλογία, 637–638, n^o^ 169, овај брак, са најмање десет година старијом Стефановом сестром, склопљен је, највероватније, по доласку синова севастократора Јована Анђела у Епир 1205, уп. *Ферјанчић,* Србија, 105–108; за разлику од поменутог, време ступања Стефанове кћери непознатог имена у брак са Димитријем, да се тачније одредити. Своју кћер Стефан удаје још као девојчицу, у доба свог изгнанаства, 1203. или 1204, у настојању да међу обласним господарима у суседству стекне савезнике за повратак на очев престо, уп. *Дриновъ,* О нѣкоторыхъ трудахъ, 323–324; и док се за овај може рећи да је у извесном смислу изнуђен због околности под којима је склопљен, прво–поменути брак као да открива Стефанове планове по повратку на трон. Чини се да је српски велики жупан желео да узме учешћа у борби за ромејско наслеђе и домогне се најзначајније луке на југоисточној јадранској обали, Драча, а удајама кћерке и сестре да себи претходно обезбеди савезнике у ширем залеђу или макар њихову неутралност. Ипак, за овај стратешки важан град, који је од 1205. под влашћу Млетака, најзаинтересованији су били његови први суседи. О сукобима Димитрија са Млечанима сведочи уговор којим се јула 1208. Вуканов син, *краљ* Ђорђе, обавезао на верност и пријатељство млетачком дужду, *Соловјев,* Одабрани споменици, 15–16, бр 13; а два писма папе Иноћентија III од 16. и 17. јула наредне, 1209, говоре о заједничкој акцији Михаила Анђела и арбанашког архонта под зидинама Драча, када су узурпирали и опустошили поседе градске надбискупије, cf. Regesta pontificum Romanorum, I, 328. Упркос уговору закљученом са Млечанима 20. јуна 1210, господар Епира у наредних пар година осваја Драч, *Nicol,* The Despotate, 30–31, 38, и ставља под своју контролу целу југоисточну обалу Јадрана заузимањем српског Скадра. Изгледа да се, из данас непознатих разлога,

Σερβίας, дакле између 1217. и 1219, поново обратио Хоматину са још једним питањем из области брачног права.[63]

Српски краљ је на крају ипак успео да ступи у родбинске односе са породицом Анђела из Епира. Захваљујући преписци митрополита Нафпакта Јована Апокавка, зна се да су припреме за венчање најстаријег Стефановог сина Радослава и Ане, најстарије кћери епирског господара Теодора, започете још крајем 1218, а брак је склопљен годину дана касније, на самом крају 1219. или почетком наредне године.[64] У тих годину дана ваља датовати и познати веренички прстен који је Радослав поклонио Ани.[65] Свадбу је требало одржати у Прилепу, Скопљу или εἰς ἐκτοπισμὸν τὸν ἐπέκεινα, како у свом писму Апокавк пише Евтимију Торнику.[66] Као и више пута у дотадашњој историји Ромеја, воља владара је била јача од црквених канона. Наиме, Радослав је био у истом степену крвног сродства са Аном, као што је то био и са Теодором, кћерком покојног Михаила Анђела, али је за разлику од претходног пута, на склапању брака сада инсистирао отац невесте, Теодор. После успешних освајања у унутрашњости, његов поглед је био упрт ка другом граду некадашњег царства, а за такав подухват је било неопходно изгладити макар односе са Србијом, пошто је са Латинима и Бугарима већ био на ратној нози.[67] Да канонска сметња ипак није била лако пребродива ствар, јасно говори то што се на коначно склапање брака, упркос сагласности обеју владарских кућа, чекало најмање годину дана. Самим тим што Теодор Анђео позива Јована Апокавка да благослови брак у неком од пограничних градова који су били под јурисдикцијом охридске цркве, јасно је да Хоматин то није хтео да учини. У свом првом писму где помиње ове догађаје с краја 1218, сам Апокавк за свој одлазак на венчање користи βιάζομαι,[68] *бити присиљен,* што речито

против великог жупана Стефана 1214. образовала једна широка коалиција, која је у питање могла довести и опстанак саме његове државе. Здружене бугарско–латинске трупе царева Борила и Хенрика Фландријског стигле су до Ниша и без борбе са српском војском вратиле назад, Стрез умире током припрема за војни поход, те је једини конкретан резултат ових, по редоследу излагања у Немањином *Житију,* синхронизованих акција био губитак Скадра, Стефан Првовенчани, Сабрана дела, 80–92. Иако је Михаило Анђео већ исте године убијен, *Ферјанчић,* Србија, 109–110, Скадар је, чини се, и даље остао у рукама Грка. На то најпре упућује упорно Стефаново инсистирање на поновном орођавању са кућом Анђела у наредне две године, а са правом је у њима препознао и највећу потенцијалну опасност за своје земље у будућности.

63 Chomateni Ponemata, 61–63, nº 13; из Хоматиновог одговора се види да је и Првовенчани 12 година узимао као доњу границу за девојке приликом склапања брака, па се може закључити да је кћер незнаног имена била његово прворођено дете из брака са Евдокијом.

64 *Кисас,* О времену склапања брака, 131–138.

65 *Баришић,* Веридбени прстен, 257–268.

66 *Bees,* Unedierte Schriftstücke, 111, nº 54.31; Теодор Анђео је са главним упориштима у приморју, већ на почетку своје владе до 1216/7, загосподарио највећим делом Тесалије, те освојио Охрид, Прилеп и *Алванон,* Acropolitae opera, 25.11–12; из Апокавковог писма се може закључити да је до краја 1218. завладао и Скопљем.

67 Скадар је највероватније враћен под српску власт тек по закључењу брака између Радослава и Ане.

68 *Bees,* loc. cit.

говори да он, као и његов охридски пријатељ, овај чин није одобравао. Он је чак крајем зиме наредне године и отишао у Арту, али је изненадну болест као добар изговор искористио за повратак у седиште своје митрополије 13. марта 1219.[69] Није из византијских извора познато ко је на крају овај брак благословио, али за ово као да се одговор може наћи у старијем Савином *Житију.* Пишући са дистанце од четврт столећа, Доментијан, *последњи ученик* Савин, греши када Радослављеву женидбу ставља у време после смрти Првовенчаног, 24. септембра 1227, али тврди да Сава ѡженнвь єго.[70] Може се претпоставити да је, услед противљења грчких архијереја, за толико жељени брак свој благослов дао тек хиротонисани српски архиепископ по повратку у земљу.[71]

Убрзо избија и познати црквени спор са охридским архиепископом око Савиног рукоположења у Никеји. У Хоматиновом писму од маја 1220, на чијем је крају Сави запрећено анатемом, изречен је низ прекора и оптужби на рачун српског духовника. Охридски архијереј најпре замера што се Сава за свог боравка у отаџбини почео бавити световним пословима који не приличе једном монаху, попут посланстава код околних владара.[72] Као највећу мањкавост Хоматин истиче непостојање βασιλικὴν δικαιοδοσίαν о чину обављеном у Никеји,[73] а из даљег његовог текста се види да он и не признаје Теодора I Ласкара за цара Ромеја, већ га сматра обласним господаром. Из Хоматиновог се писма још види да је *рашки престо* био упражњен у време Савине хиротоније,[74] те ако је већ желео архијерејско достојанство, требало се обратити Охридској цркви. Име

---

69 *Pétridès,* Jean Apokaukos, 23, бр. 21; за датовање в. *Кисас,* нав. дело, 132.

70 Доментијан, Житије, 276–278; у праву је кад Теодора назива царем, јер он то јесте био почетком јесени 1227, али не и у време удаје своје кћерке.

71 Сава није могао учествовати у преговорима око закључења брака, тада је био на Светој Гори, односно у Никеји.

72 Иако Хоматин користи множину τῶν περικύκλων δυναστῶν, у питању је Савин долазак у Просек 1214, где је, по наговору свог старијег брата, српског великог жупана, покушао да обласног господара Стреза одврати од намераваног похода на српске земље, Стефан Првовенчани, Сабрана дела, 84–88.

73 Охридски архипастир је врло добро обавештен, а његов извор информација је морао бити протерани призренски епископ, чије се име не спомиње. Сава је у Никеји, према Теодосију, добио две повеље, али су обе исправе потицале из патријаршијске канцеларије, уп. *Миљковић,* Житија, 143. Хоматин је под *царском одлуком* вероватно подразумевао акт о оснивању аутокефалне цркве, какве је охридској архиепископији издао још Василије II приликом њеног оснивања 1018–1020, *Снегаров,* История, 54–59, јер другу врсту царског акта који би га потврђивао као охридског архиепископа ни сам није имао. Ваља подсетити да су Хоматина у Никеји сматрали световњаком јер га није изабрао, односно његов избор за архиепископа није потврдио василевс, в. преписку патријарха Манојла I Сарантина и Јована Апокавка из 1222, *Васильевскій,* Epirotica, 268–278, бр. 16–17.

74 За разлику од *обудовеле епископије Србије* у Расу и изгнаног призренског архијереја, липљански се епископ у посланици охридског архиепископа уопште не помиње, иако је сам Липљан 1220. засигурно у саставу српске државе. Има места претпоставци да је, за разлику од призренског, липљански архијереј за свог поглавара прихватио Саву, уместо Хоматина. У прилог овој хипотези стоји и његово грчко име, *Мавројан*, како је забележен у *Пљеваљском синодику,* уп. *Јанковић,* Епископије и митрополије, 147.

доносиоца посланице је познато – био је то скопски епископ Јован. Са Хоматиновог је становишта Савино рукоположење било неканонско.[75]

Обраћање Радослава охридском архијереју, који је претходно анатемисао Саву, изгледа да није прошло незапажено, а једино се може објаснити краљевом жељом да се ослободи стричевог ауторитета. Са скоро полувековне дистанце, млађи Савин биограф, када пише о смени на престолу 1234, тврди да Радослав женопокоривь же послѣди бывь, ѡть (н)ѥє бо и врѣждень бысть оумомь. Његова *г̄ркофилија* га је очигледно коштала владарске круне. Теодосије не зна за боравак Радослава и Ане у Дубровнику, о чему сведоче два акта,[76] али зато бележи да је овај прогнани брачни пар потом боравио и у Драчу.[77]

ЛИСТА РЕФЕРЕНЦИ – LIST OF REFERENCES

Извори – Primary Sources

Analecta sacra et classica Spicilegio Solesmensi parata VI, ed. *J. B. Pitra,* Parisiis–Romae 1891.

Bees N. A., Unedierte Schriftstücke aus der Kanzlei des Johannes Apokaukos des Metropoliten von Naupaktos (in Aetolien), Byzantinisch–neugriechische Jahrbücher 21 (Athen 1976) 55–160.

Christ W., Paranikas M., Anthologia graeca carminum christianorum, Lipsiae 1871.

Demetrii Chomateni Ponemata diaphora, ed. *G. Prinzing,* Berolini–Novi Eboraci 2002.

Димитрија Хоматинског одговори на питања краља Стефана првовенчаног о црквеним стварима, изд. *М. А. Пет̄ронијевић,* Гласник Српског ученог друштва 33 (1872) 1–37. [Dimitrija Homatinskog odgovori na pitanja Stefana prvovenčanog o crkvenim stvarima, izd. *M. A. Petronijević,* Glasnik Srpskog učenog društva 33 (1872) 1–37].

Доментијан, Житије светога Саве, пр. *Љ. Јухас–Георг̄иевска, Т. Јовановић,* Београд 2001. [Domentijan, Žitije svetoga Save, pr. *Lj. Juhas–Georgievska, T. Jovanović,* Beograd 2001].

Gautier P., Le typikon de la Théotokos Kécharitôménè, Revue des Études byzantines 43 (1985) 5–165.

Idem, Le typikon du Christ Sauveur Pantocrator, Revue des Études byzantines 32 (1974) 1–145.

Georgii Acropolitae opera, I, ed. *A. Heisenberg,* Stutgardiae 1978.

Goar J., Εὐχολόγιον sive rituale Græcorum, Venetiis 1730[2].

---

[75] Уп. Хоматинов одговор наредном никејском патријарху, Герману II, из 1227, в. *Ост̄роѓорски,* Писмо, 90–113 (= Византија и Словени, 170–189); Chomateni Ponemata, 296–302, 377–378, n[os] 86, 114. Супарништво Никеје и Епира у борби за ромејско наслеђе, вешто је искористио светогорски васпитаник Сава и обезбедио аутокефалност Српској цркви.

[76] Прву исправу у овом граду 4. фебруара 1234. издаје сам Радослав, а већ месеца марта, деспот Солуна, Манојло Дука се у својој простагми захваљује Дубровчанима, који су пружили гостопримство изгнаном краљевском пару, његовом зету и синовици, Зборник средњовековних ћириличких повеља, 129–130, бр. 27; *Марковић,* Византиске повеље, 211–219, бр. 1.

[77] Епизода о Радослављевом изгнанству не налази се код Доментијана, а млађи писац бележи да је тада градом владао *велики Фруѓ,* који је Радославу преотео лепу супругу, Теодосије Хиландарац, Живот светога Саве, 177–178; Теодосије у прошлост преноси чињеницу из свог времена, када Драч држи Карло Анжујски, и греши у тврдњи да је Ана напустила свог мужа – насликана је поред њега исте, 1234. године, у јужном параклису Радослављеве припрате у Студеници, али се зато чини вероватним податак о боравку у Драчу, на путу ка отаџбини своје супруге, Радослав се предомислио и са Аном вратио у Србију, где се повлаче из световног живота.

Гранић Ф., Одговори охридског архиепископа Димитрија Хоматијана на питања српског краља Стефана Радослава, Светосавски зборник, II, Београд 1939, 148–189. [*F. Granić,* Odgovori ohridskog arhiepiskopa Dimitrija Homatijana na pitanja srpskog kralja Stefana Radoslava, Svetosavski zbornik, II, Beograd 1939, 148–189].

Hippolyte de Rome, La Tradition apostolique, éd. *B. Botte,* Paris 1946.

Laurent V., Le rituel de la proscomidie et le métropolite de Crète Élie, Revue des Études byzantines 16 (1958) 116–142.

Марковић М., Византиске повеље Дубровачког архива, Зборник радова Византолошког института 1 (1952) 205–262. [*Marković M.,* Die byzantinischen Urkunden im Staatsarchiv Ragusa, Recueil de travaux de l'Institut d'études byzantines 1 (1952) 205–262].

Nicetae Choniatae Historia, ed. *I. A. van Dieten,* Berolini–Novi Eboraci 1975.

Остроīорски Г., Писмо Димитрија Хоматијана св. Сави и одломак Хоматијановог писма патријарху Герману о Савином посвећењу, Светосавски зборник, II, Београд 1939, 90–113. [*Ostrogorski G.,* Pismo Dimitrija Homatijana sv. Savi i odlomak Homatijanovog pisma patrijarhu Germanu o Savinom posvećenju, Svetosavski zbornik, II, Beograd 1939, 90–113].

Patrologiæ cursus completus. Series græca, ed. *J. P. Migne,* Paris 1857–1866.

Pétridès S., Jean Apokaukos, lettres et autres documents inédits, Извѣстія Русскаго Археологическаго Института въ Константинополѣ 14/2–3 (1909) 69–100. [*Pétridès S.,* Jean Apokaukos, lettres et autres documents inédits, Bulletin de l'Institut archéologique russe a Constantinople 14/2–3 (1909) 69–100].

Родић Н., Јовановић Г., Мирослављево јеванђеље, Београд 1986. [*N. Rodić, G. Jovanović,* Miroslavljevo jevanđelje, Beograd 1986].

Соловјев А. В., Одабрани споменици српског права, Београд 1926. [*Solovjev A. V.,* Odabrani spomenici srpskog prava, Beograd 1926].

Sozomenus Kirchengeschichte, ed. *J. Bidez, G. C. Hansen,* Berlin 1960.

Стефан Првовенчани, Сабрана дела, пр. *Љ. Јухас–Георīиевска, Т. Јовановић,* Београд 1999. [Stefan Prvovenčani, Sabrana dela, pr. *Lj. Juhas–Georgievska, T. Jovanović,* Beograd 1999].

Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae, éd. *H. Delehaye,* Bruxellis 1902.

Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, II, V, edd. *G. A. Rhallis, M. Potlis,* Athens 1852, 1855. [Syntagma tōn theiōn kai hierōn kanonōn, II, V, edd. *G. A. Rhallēs, M. Potlēs,* Athēna 1852, 1855].

Тактиконъ Никона Черногорца, изд. *В. Н. Бенешевичъ,* Петроградъ 1917. [Taktikon' Nikona Černogorca, izd. *V. N. Beneševič',* Petrograd' 1917].

Теодосије Хиландарац, Живот светога Саве, изд. *Ђ. Даничић,* пр. *Ђ. Трифуновић,* Београд 1973. [Teodosije Hilandarac, Život svetoga Save, izd. *Đ. Daničić,* pr. *Đ. Trifunović,* Beograd 1973].

Le Typicon de la Grande Église, éd. *J. Mateos,* II, Roma 1963.

Васильевскій В., Epirotica saeculi XIII, Византійскій Временикъ 3 (1896) 233–299. [*Vasil'evskij V.,* Epirotica saeculi XIII, Vizantijskij Vremenik' 3 (1896) 233–299].

Законоправило или Номоканон светога Саве, пр. *М. М. Пешровић,* Горњи Милановац 1991. [Zakonopravilo ili Nomokanon svetoga Save, pr. *M. M. Petrović,* Gornji Milanovac 1991].

Законоправило светога Саве, I, пр. *М. М. Пешровић, Љ. Шшављанин–Ђорђевић,* Београд 2005. [Zakonopravilo svetoga Save, I, pr. *M. M. Petrović, Lj. Štavljanin–Đorđević,* Beograd 2005].

Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама Србије, Босне и Дубровника, пр. *В. Мошин, С. Ћирковић, Д. Синдик,* Београд 2011. [Zbornik srednjovekovnih ćiriličkih povelja i pisama Srbije, Bosne i Dubrovnika, pr. *V. Mošin, S. Ćirković, D. Sindik,* Beograd 2011].

Животи краљева и архиепископа српских, изд. *Ђ. Даничић,* Загреб 1866. [Životi kraljeva i arhiepiskopa srpskih, izd. *Đ. Daničić,* Zagreb 1866].

Литература – Secondary Works

Алмазовъ А., Исторія чинопослѣдованій крещенія и мνропомазанія, Казанъ 1884. [*A. Almazov',* Istorija činoposlědovanij kreščenija i mÿropomazanija, Kazan' 1884].

Баришић Ф., Веридбени прстен краљевића Стефана Дуке (Радослава Немањића), Зборник радова Византолошког института 18 (1978) 257–268. [*F. Barišić,* De reguli Stephani Dukae (Radoslav Nemanić) anulo sponsali, Recueil de travaux de l'Institut d'études byzantines 18 (1978) 268].

Barzos K., Ἡ γενεαλογία τῶν Κομνηνῶν, II, Thessalonike 1984. [*Barzos K.,* Hē genealogia tōn Komnēnōn, II Thessalonikē 1984].

Bee–Sepherle H., Ὁ χρόνος στέψεως τοῦ Θεοδώρου Δούκα ὡς προσδιορίζεται ἐξ ἀνεκδότων γραμμάτων Ἰωάννου τοῦ Ἀποκαύκου, Byzantinisch–neugriechische Jahrbücher 21 (Athen 1976) 272–279. [*Bee–Sepherle H.,* Ho chronos stepseōs tou Theodōrou Douka ōs prosdiorizetai ex anekdotōn grammatōn Iōannou tou Apokaukou, Byzantinisch–neugriechische Jahrbücher 21 (Athen 1976) 272–279].

Ћоровић В., Историја Југославије, Београд 1933. [*V. Ćorović,* Istorija Jugoslavije, Beograd 1933].

Darrouzès J., Recherches sur les ὀφφίκια de l'Église byzantine, Paris 1970.

Дриновъ М., О нѣкоторыхъ трудахъ Димитрія Хоматіана, какъ историческомъ матеріалѣ, Византійскій Временикъ 1 (1894) 319–340. [*M. Drinov',* O někotoryh' trudah' Dimitrija Homatịana, kak' istoričeskom' materịalě, Vizantịjskij Vremenik' 1 (1894) 319–340].

Dufrenne S., L'illustration des psautiers grecs du Moyen Age, Paris 1966.

Ферјанчић Б., Србија и византијски свет у првој половини XIII века (1204–1261), Зборник радова Византолошког института 27–28 (1989) 103–145. [*B. Ferjančić,* La Serbie et le monde byzantin durant la première moitié du XIII[e] siècle (1204–1261), Recueil de travaux de l'Institut d'études byzantines 27–28 (1989) 146–148].

Исти, Максимовић Љ., Свети Сава и Србија између Епира и Никеје, Свети Сава у српској историји и традицији, Београд 1998, 13–24. [*B. Ferjančić, Lj. Maksimović,* St Sava and Serbia between Epiros and Nicaea, Saint Sava in Serbian History and Tradition, Belgrade 1998, 24–25].

Galavaris G., Bread and the Liturgy, Madison–London 1970.

Grumel V., La chronologie, Paris 1958.

Историја народа Југославије, I, Београд 1953. [Istorija naroda Jugoslavije, I, Beograd 1953].

Историја српског народа, I, Београд 1981. [Istorija srpskog naroda, I, Beograd 1981].

Izzo J. M., The Antimension in the Liturgical and Canonical Tradition of the Byzantine and Latin Churches, Romae 1975.

Јанковић М., Епископије и митрополије Српске цркве у средњем веку, Београд 1985. [*Janković M.,* Episkopije i mitropolije Srpske crkve u srednjem veku, Beograd 1985].

Јиречек К., Историја Срба, пр. *Ј. Радонић,* Београд 1978. [*K. Jireček,* Istorija Srba, pr. *J. Radonić,* Beograd 1978].

Кашић Д., Свети Сава, Српска православна црква (1219–1969), Београд 1969, 17–32. [*D. Kašić,* Sveti Sava, Srpska pravoslavna crkva (1219–1969), Beograd 1969, 17–32].

Кисас С. К., О времену склапања брака Стефана Радослава са Аном Комнином, Зборник радова Византолошког института 18 (1978) 131–138. [*S. K. Kissas,* Concerning the Date of the Marriage of Stephen Radoslav and Anna Comnena, Recueil de travaux de l'Institut d'études byzantines 18 (1978) 139].

Коматина И., Ана Дандоло – прва српска краљица? Зборник Матице српске за историју 89 (Нови Сад 2014) 7–21. [*I. Komatina,* Anne Dandolo – the first Serbian queen? Zbornik Matice srpske za istoriju 89 (Novi Sad 2014) 21–22].

Ласкарис М., Византиске принцезе у средњевековној Србији, Београд 1926. [*M. Laskaris,* Vizantiske princeze u srednjevekovnoj Srbiji, Beograd 1926].

Максимовић Љ., Византинизми краља Стефана Радослава, Зборник радова Византолошког института 46 (2009) 139–146. [*Lj. Maksimović,* The *Byzantinisms* of king Stefan Radoslav, Recueil de travaux de l'Institut d'études byzantines 46 (2009) 146–147].

Миљковић Б., Житија светог Саве као извори за историју средњовековне уметности, Београд 2008

Nicol D., The Despotate of Epiros, Oxford 1957.

Obolensky D., Six Byzantine portraits, Oxford 1988.

Острогорски Г., Византија и Словени, Београд 1970. [*Ostrogorski G.,* Vizantija i Sloveni, Beograd 1970].

The Oxford Dictionary of Byzantium, I, New York – Oxford 1991.

Pétridès S., L'antimension, Échos d'Orient 3 (1899/1900) 193–202.

Петровскій А., Древній актъ приношенія вещества для таинства Евхаристіи и послѣдованіе проскомидій, Христіанское чтеніе 3 (С. –Петербургъ 1904) 406–431. [*A. Petrovskij,* Drevnį akt' prinošenįja veščestva dlja tainstva Evharistįi i poslědovanįe proskomidįj, Hristįanskoe čtenįe 3 (S.–Peterburg' 1904) 406–431].

Prinzing G., Die Bedeutung Bulgariens und Serbiens in den Jahren 1204 – 1219 im Zusammenhang mit der Entstehung und Entwicklung der byzantinischen Teilstaaten nach der Einnahme Konstantinopels infolge des 4. Kreuzzuges, München 1972.

Idem, Hatte Stefan I. von Serbien eine Tochter namens *Komnene?* Zur aktuellen Diskussion über die Chomatenos–Akten zu Stefan Nemanjić und seinem Bruder Sava, Зборник радова Византолошког института 50/2 (2013) 549–569. [*Prinzing G.,* Да ли је Стефан Немањић имао кћер по имену *Комнина?* Прилог актуелној дискусији о Хоматиновим актима о Стефану Немањићу и његовом брату Сави, Recueil de travaux de l'Institut d'études byzantines 50/2 (2013)]

Радојчић Н., Свети Сава, Годишњица Николе Чупића 44 (Београд 1935) 6–49. [*N. Radojčić,* Sveti Sava, Godišnjica Nikole Čupića 44 (Beograd 1935) 6–49].

Raven C. E., Apollinarianism, Cambridge 1923.

Regesta pontificum Romanorum, I, ed. *A. Potthast,* Graz 1957.

Слијепчевић Ђ., Историја српске православне цркве, I, Минхен 1962. [*Đ. Slijepčević,* Istorija srpske pravoslavne crkve, I, Minhen 1962].

Снегаров И., История на Охридската архиепископия, I, София 1995. [*I. Snegarov,* Istorija na Ohridskata arhiepiskoija, I, Sofija 1995].

Soloviev A. V., Eine Urkunde des Panhypersebastos Demetrios, Megas Archon von Albanien, Byzantinische Zeitschrift 34/2 (1934) 304–310.

Станојевић С., Свети Сава и независност српске цркве, Глас Српске краљевске академије 161 (1934) 242–251. [*S. Stanojević,* Sveti Sava i nezavisnost srpske crkve, Glas Srpske kraljevske akademije 161 (1934) 242–251].

Суботић Г., Упутство за израду антиминса у светогорском рукопису XV века, Зборник радова Византолошког института 23 (1984) 183–214. [*G. Subotić,* Instruction pour la confection des antimensia dans un manuscrit athonite du XV[e] siècle, Recueil de travaux de l'Institut d'études byzantines 23 (1984) 214–216].

Taft R. F., The Great Entrance, Roma 1975.

Bojan Miljković
Institute for Byzantine Studies of the SASA, Belgrade
bojan.miljkovic@vi.sanu.ac.rs

SAVA, STEFAN RADOSLAV AND DEMETRIOS CHOMATENOS

Most probably in the absence of Sava who was on his first travel in the Holy Land in 1229, Serbian king Stefan Radoslav addressed the then archbishop of Ohrid Demetrios Chomatenos with fourteen questions relating to church-legal, dogmatic and ritual issues, and the church discipline. The questions apparently concerned primarily novelties in church practice, introduced by Sava in 1220. As for Radoslav himself, it may be claimed that he was the greatest *Byzantine* of all Nemanjićs, excluding the last two ones, who ruled Thessaly. His father Stefan the First-Crowned also led correspondence with Demetrios Chomatenos, while in late 1219 or early 1220, Radoslav married the oldest daughter of the ruler of Epiros Theodore Komnenos Doukas. Greek archpriests disapproved the marriage due to the seventh degree of blood kinship. The blessing for this marriage was apparently given by the just ordained first Serbian archbishop Sava. As regards Chomatenos, he considered Sava's cheirotonia non-canonical. Sava, on the other hand, could certainly not benevolently observe Radoslav's later correspondence with the archbishop of Ohrid who, definitely by late 1220, anathematized Sava and his church organisation.

Зборник радова Византолошког института LII, 2015
Zbornik radova Vizantološkog instituta LII, 2015

УДК: 271.222(497.11)-726.1-36:929"12"]:821.163.41.09
DOI: 10.2298/ZRVI1552277M

СМИЉА МАРЈАНОВИЋ-ДУШАНИЋ
Универзитет у Београду – Филозофски факултет
smilja.dusanic@gmail.com

ХАРИЗМА И АУТОРИТЕТ: СКИЦА ЗА ХАГИОГРАФСКИ ПОРТРЕТ СВЕТОГ САВЕ*

У раду се анализирају хагиографске стратегије које су користили писци житија Св. Саве Српског да би осликали главне црте његовог лика, односно потврдили личну харизму светитеља и конструисали слику светитељског ауторитета. Реч је о хагиографским поступцима *угледања* – од поређења јунака са библијским узорима до приповести о чудима као понављању чуда Христових и чуда најважнијих светитеља. У Савиним житијима наглашен је његов двоструки легитимитет – монаха и првосвештеника – којем ваља додати још једну компоненту: као творац монашких институција, писац манастирских типика, изгонитељ јереси и законодавац, Сава оличава спој изабраних вредности које дају трајни печат организацији коју је створио. Управо у деловима житија у којима се описује Савино деловање са позиције институционалног ауторитета, уочене су и анализиране неке од многобројних сличности између Теодосијевог житија и његовог хагиографског узора, житија Св. Саве Јерусалимског од Кирила Скитопољског.

Кључне речи: хагиографија, харизма, ауторитет, Св.Сава Српски, Доментијан, Теодосије

The paper analyses hagiographical strategies used by the writers of St. Sava's *vitae*, the purpose of which was to delineate clearly the principal features of the saint's portrait. Their main concern was to confirm Sava's personal charisma and to convey a sense of his saintly authority. The focus of the paper is on the hagiographical techniques of *imitation* such as

* Рад садржи део резултата остварених на пројекту бр. 177003 (*Средњовековно наслеђе Балкана – институције и култура*) које подржава Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

comparing the hero to biblical models and telling stories of his miracles that repeat the miracles of Christ himself and the most important saints. The paper devotes particular attention to those sections of the *vitae* that describe Sava's wielding institutional authority, and it is precisely here that there are notable similarities between Teodosije's *vita* and his hagiographical model, the *vita* of St. Sava of Jerusalem by Cyril of Skythopolis.

Keywords: hagiography, charisma, authority, St. Sava of Serbia

Књижевни лик Светог Саве обликован је најпре у житијима и сродним саставима култне намене, да би потом, донекле измењен, ушао у популарне представе. Хагиографи прослављају двоструке моћи јунака, које одговарају Савиним донекле различитим улогама – монаха и архијереја. Одбацивање власти, избор аскетског позива, ктиторска делатност и рад на устројству манастирског живота представљају, међу савременицима, али и у потоњој српској традицији, основу Савиног монашког ауторитета. Житија подједнако истичу заслуге за ступање српске цркве и народа на пут православља, улогу у добијању црквене самосталности, његове квалитете пастира, моралног вожда отачаства и устројитеља црквенога живота. Наши стари писци створили су иконичну слику светитеља уткавши у њу све ове „ликове" свога јунака. Анализа житија из пера Доментијана и Теодосија открива два међусобно блиска феномена, кључна за разумевање сложеног књижевног лика Светог Саве – светитељске харизме и пастирског ауторитета. Први се тиче личних врлина, односно његовог посебног односа са Богом као извором харизматског дара. Други, индивидуалног ауторитета вође који делује у садејству са ауторитетом саме институције на чије је чело постављен. Обе врсте ауторитета – назовимо их харизматским и институционалним – сусрећу се у Савином лику, али носе и своја појединачна обележја.

Социолошке дефиниције харизме и ауторитета нису увек подударне са разумевањем ових појмова у хагиографији као специфичном жанру средњовековне књижевности.[1] Почетно значење харизме везано је за Божји дар, односно, духовни дар. Под харизмом се обично подразумева скуп особина неке личности на основу којих она важи за изузетну и обдарену натприродним способностима. Таква се личност по правилу сматра богоизабраном и игра улогу вође у заједници. Дакле, парадигматска слика харизматског хероја подразумева личност која је примила Божју благодат. Признање предводничке улоге и ауторитета које заједница даје харизматском владару зависи од његове непрекидно изнова потврђиване способности да твори чуда. Прави харизматски смисао Божје милости огледа се, према таквим дефиницијама, у чињеници да харизматски ауторитет ишчезава уколико изостаје потврда изузетних моћи. Свештеничка харизма узима се као добар пример за илустрацију везе између посебних способности и ауторитета који произлази из хијерархијског положаја појединца у

1 Један од првих и у науци свакако најутицајнијих радова у којима се разматра питање харизме и ауторитета дело је Макса Вебера: *Вебер*, Привреда и друштво, 191–203; Уп. *D'Avray,* Medieval Religious Rationalities, 80–84 (са библиографијом).

друштву или цркви. Социолошке теорије овде инсистирају на потреби за одвајањем харизматских особина појединца које га квалификују да врши одређену службу од личних квалитета свештеника. Ову подвојеност сматрају најважнијом одликом власти која се преносила или потврђивала миропомазањем, посвећењем или рукоположењем.[2]

За разлику од таквог приступа, у житијима се, бележењем каталога чуда, осигурава трајна потврда харизматских особина светитеља. Самим чином састављања хагиографије посведочена је харизма светог човека, која произлази из његових нарочитих способности; на тај начин његов дар је „заустављен у вечности" и обнавља се молитвама и прославним саставима. По правилу, уколико изостане очекивано чудесно дејство, заједница је позвана да размисли о сопственим греховима који су изазвали љутњу светитеља и престанак његове помоћи. Ауторитет првосвештеника није по себи укључивао дар харизматичне индивидуе, али су оба ова квалитета неспорно могла бити комплементарна у оквиру јединствене иконичне слике светитеља. Несумњиво, то је био случај са житијима посвећеним Сави Српском. Суштина нашег истраживања је у препознавању како јединства тако и подвојености његових различитих функција, онако како су оне приказане у житијима из пера Доментијана и Теодосија.

Хагиографска слика Савина састављена је према типичном обрасцу харизматског светитеља-чудотворца. Водећа идеја писаца житија – да истакну Савине подвиге и чудеса – отвара питање границе између индивидуалног портрета светог човека и преобличења тог, појединачног идентитета, у библијски прототип.[3] Реч је о познатој хагиографској пракси, која отвара нове могућности разумевања текста житија, постављајући на другу раван поступке књижевног уобличавања односа јунака и његовог узора.[4] Посматран из те перспективе, основни циљ апропријације прихваћених модела доживљава се као оживљавање светог текста у очима савременика.[5] Савини хагиографи пишу ослањајући се на проверене књижевне узоре, користећи веома познате приповедачке технике.[6] Стога не чуди њихов избор да богоизабраност и чудотворачке моћи светитеља истакну на начин препознатљив средњовековним елитама, које обликују сопствени однос према „заједничком сећању" позивањем на библијске паралеле.[7]

2 *Вебер*, нав. дело, 198.

3 О питању библијских прототипова веома се дискутовало у научној литератури. Издвајамо класична дела *Flusin*, Miracle et histoire, 85, 102 и *Van Uytfanghe*, La controverse biblique et patristique, 205–231. В. такође и добар осврт на ова питања у широј студији посвећеној женским јунацима хагиографије *Ashbrook Harvey*, Women in Early Byzantine Hagiography, 36–59.

4 *Van Uytfanghe*, Culte des saints, 155–202.

5 *Goehring*, Encroaching Desert, 281–286.

6 Преко овако схваћене библијске типологије подвизи локалних светитеља стављани су у контекст разумљив читаоцима. За примере архетипских слика в. *Mitchell*, Archetypal Image, 15–43 (посебно 19–28).

7 *Barber*, Writing on the body, 111–120 (овде 112).

Употреба типолошких алузија била је уобичајено средство хагиографског наратива: био је то још један опробан начин да се свет монашке заједнице – оне унутар које се одвија радња приповести, али и оне којој се текст непосредно обраћа – абсорбује у свети текст. Типолошке слике, које се у Савиним житијима преплићу са приповешћу о његовим чудима, имају првенствени задатак да уведу публику у библијску, свету прошлост, да је учине реално присутном у актуелној животној стварности. Да би то постигли, Доментијан и Теодосије граде причу „уметањем" библијских праликова Савиних, који на тај начин постају делови његовог портрета. Нагласак на сличности са изабраном личношћу из свете прошлости, која се у хагиографији представља као узор јунаку приповести или са којом се јунак пореди, неопходан је да би аутор житија градио атмосферу светости карактеристичну за прославни састав житијног типа.[8] Тако се, употребом препознатљивог хагиографског средства поређења/угледања на библијске или рајске прототипове обликује појединачни идентитет светитеља.

Аутори Савиних житија, подобљавајући се утврђеној хагиографској традицији, користе још једно књижевно средство: они укључују у наратив описе спољашњег изгледа свог јунака, посебно његовог лица, да би открили „тајне скривене у телу".[9] Надахнут на првом месту *Житијем светог Антонија*, овај поступак преузет је из хагиографских описа великих аскета које су ходочасници походили у пустињи. Сусрет са светим људима, посебно физички додир са њиховим светим телима чији се изглед детаљно описује, по подобију великих библијских узора, за ходочаснике је био начин да ступе у свету прошлост и да је досегну. „Проводник" чуда је тело самог светитеља са којим ходочасник успоставља контакт, било додиривањем гроба било, уколико је реч о вернику који је заузимао високо место у друштвеној хијерархији, сахрањивањем *ad sanctos*.[10] Својим задатком да евоцира контакт верника са светом прошлошћу, хагиографски наратив је имао функцију посебног средства којим је оживљаван публици недоступан свет. Сличан поступак препознајемо и у Теодосијевом опису Светог Саве, посебно у снажним сликама светлосног озарења светитељевог лица. Као и на другим местима у житију, на која ћемо се посебно осврнути, када описује свог јунака, Теодосије преузима методе свог великог узора, Кирила Скитопољског, писца житија Св. Саве Јерусалимског. Тако у опису учитеља Св. Саве Јерусалимског, Св. Евтимија, Кирило каже како је овај „прожет светлосним зрачењем".[11] Помен светитељског лица које зрачи светлошћу покреће бројне асоцијације. Светлост и зрачење су по правилу сматрани знацима светих тела. Ова пракса посебно је жива у крилу аскетске духовности, где се помен светлосног зрачења подвижничких тела показује као супротност процесима

8 *Frank*, Memory of the Eyes, 164.

9 Ibidem, 168 и нап.117. Cf. *Fontanier*, Sur une image hiéronymienne, 251–256.

10 *Duval*, „Sanctorum sepulcris sociari", 333–351.

11 V. Euth., 22; cf. V. Sab., 7.

пропадања, у исто време и као показатељ постепене трансформације тела прослављених пустињака у васкрсло тело славе. Употребом описа хагиограф указује на харизматичне квалитете светог човека. Посматрајући свет „очима вере”, јунак види иза појавног и омогућава савладавање, па и прескакање временске удаљености у односу на библијску причу. На тај начин се одвија суптилна игра између библијске стварности и монашке традиције, у којој је светлосно озарење препознатљив знак божјег присуства. Исти поступак, познат из описа ходочасничких поклоњења светим анахоретама, испољава се и у односу хришћана према штовању реликвија и у култу икона.[12] Теодосије наглашава посебна својства свог јунака, „посредника” у чуду, која припадају универзално препознатљивим одликама светих људи, попут дара општења са мртвима и дара суза. Драматиком исказа он постиже сценски ефекат који делује на публику тако што читаоца/слушаоца уводи у атмосферу чудесног. Она је најбоље представљена сликом чудотворца који је „изгледао сав огњен” излазећи из олтара.[13] Настојећи још једном да остави речити знак Божјег присуства, Теодосије описује како је Сава после хиротоније у чин архиепископа изгледао као да се „светлост небеска излила на њ, и учинила га свега као огњена и светлошћу обасјана”.[14] Ова слика надахнута је учењем о божанском огњу као извору благодатне енергије који човеку омогућује сједињење с божанским, познатом у источнохришћанском мистицизму. Теодосије стога варира тему светлости/огња и са много разлога је уводи у опис Савиног уздизања у чин архиепископа.[15] Разлози за овај поступак хагиографа морају се тражити у његовој намери да нагласи доживљај божанске подршке првосвештеничком ауторитету.

Друго средство да се библијски свет учини видљивим и блиским садашњости у којој настаје наратив биле су приповести о чудима.[16] Описи чуда у хагиографији по правилу су сматрани делом поступка угледања на Христа и најважније светитеље. Савина чуда су описана и доследно изложена према утврђеним жанровским начелима која припадају обавезном репертоару византијске хагиографске књижевности. Обдарен посебним својствима и ауторитетом, Сава већ за живота твори чуда. То су претежно исцелитељски подвизи попут лечења полагањем руку и молитвом, огњеним сузама и водом освећеном Часним крстом, чуда подизања из мртвих и егзорцизам. У срединама у којима се пројављивало и деловало, чудо је носилац вредности која је служила као пример (*exemplum*).[17] Његов задатак био је да усмерава живот заједнице и ојача

---

[12] О овом питању расправљано је како у изворима, тако и у секундарној литератури, посебно поводом иконоборства. Уп. *Barber*, Body within the Frame, 140-153; *Barber*, Truth in Painting, 1024–1033.

[13] Теодосије, 88; превод, 166.

[14] Исто, 129; превод, 196.

[15] Уп. тему огњеног стуба из житија Св.Саве Јерусалимског: V. Sab., 101.

[16] *Frank*, Memory of the Eyes, 173.

[17] Уп. *Efthymiadis*, Late byzantine collections of miracles, 239–250.

углед светилишта као средишта датог светитељског култа. Несумњиво, чудо је имало и своје пропагандно дејство, блиско везано за политички контекст у којем настаје житије.[18] Као што је способност чудотворења препозната као најважнији дар харизматске индивидуе, тако је приповест о чудима светог човека (представљена публици у писаној и усменој форми) најчешће интегрисана с различитим функцијама светилишта у којима су биле похрањене његове реликвије или се налазио сам гроб светог као центар светитељског култа и најчешћи извор постхумних чуда. Код Теодосија, наглашена драматика исказа јавља се као проверено књижевно средство за дочаравање читаоцима и слушаоцима оне атмосфере чудесног која треба да ужасне, задиви и пружи пример. Наш писац изричито о томе говори у уводном делу житија, када каже да је потребно да се житија пишу „ради користи што је људи имају од њих", да би се на свете мужеве гледало „као на живе стубове што стоје високо".[19]

У Доментијановој и Теодосијевој причи Свети Сава је представљен као узорни модел светитеља, а његова чуда моделована су према потребама тренутка у којем дело настаје.[20] Од оних окренутих захтевима популарне побожности, преко очекиване топике чуда изведених на путу, до чудеса „политичког" карактера, која су обојена специфичним потребама патриотског хришћанства. На овом месту, у вези с важним питањем за нас – питањем обликовања каталога чуда с погледом на поменути метод библијских паралела – посебно су занимљиви неки аспекти Савиних чудотворења која се дешавају „на путу".[21] Како приповешћу о чудима која су пратила знаменита ходочашћа, тако и избором светих места која јунак посећује, аутори два Савина животописа наглашавају паралеле с ликовима библијске прошлости чији су миракулозни подвизи везани за поједине станице на Савином ходочасничком путовању. Овакав поступак хагиографа потврдио је не само старо правило да се угледањем на освештане узоре постизала уверљивост и књижевна снага текста већ је нагласио додатну поенту прославног састава: као човек новозаветног временског плана, Сава по правилу надилази своје узоре.[22] Целокупна слика коју о томе стварају његови хагиографи изгледа да је конструисана с циљем да сугерише Савино светитељство као релевантно на једном општехришћанском плану: као што ходочашћење по местима забележеним у Светом

---

[18] За византијске примере уп. *Koutrakou*, Propagande impériale byzantine, 152 sq; *Auzèpy*, L'analyse littéraire et l'historien, 57–67.

[19] Теодосије, 1–2; превод, 101.

[20] О овим питањима опширније смо писали у радовима „Свод српских светих у доба краља Милутина: династички култови" и „Феномен чудесног у делу Теодосија Хиландарца" (у штампи). Од многобројних прилога у домаћој историографији издвајамо рад *Поповић*, Чудотворења светог Саве Српског, 97–118, с детаљним прегледом старије литературе.

[21] О мотиву „чуда на путу" у хагиографијама в. *Elsner – Rubiés*, Introduction, 1–18. О путовањима у српским земљама средњег века уп. *Порчић*, Путовање – живот у покрету, 183–217; *Радић*, Из Цариграда у српске земље; *Половина*, Топос путовања.

[22] За поступак *imitatio Christi sanctorumque* у српској књижевној традицији в. *Марјановић-Душанић*, Владарска идеологија, 247–253.

писму приближава јунака наратива светим личностима чији су подвизи и чуда за та места везани, тако се књижевним поступком угледања на узоре наглашава важна поента наратива – мотив њиховог превазилажења.

Две главне линије се сусрећу у Савиним житијима – једна која се односи на потврду личне харизме светитеља и друга којом се конструише слика ауторитета. Наведени хагиографски поступци *уīледања* које смо анализирали – од поређења јунака са библијским узорима до приповести о чудима као понављању чуда Христових и чуда најважнијих светитеља – припадају стратегијама грађења Савиног портрета као харизматске личности. Осим поменутих начина, овој слици у великој мери је доприносио и водећи мотив његових житија у којем се инсистира на Савиној „монашкој" биографији. Најважнијим својством Савине харизме можемо сматрати његово богоизабрање које се истиче на разне начине, још од најраније младости, а најефектније испољава у способности чудотворења. О Савином „дрзновенију" (смелости) у приступу Богу као врхунском сведочанству посебног статуса „светог човека" јасно сведоче карактеристичне речи којима призива чудо: „Са овом вером се и он уздаше да ће му Бог дати све што буде молио, и као што је у Светој Гори чудотворењем и изливањем мира учинио чудесним оца његова, тако се и у српској земљи пред синовима и народом његовим смело надао да ће га Господ опет прославити и учинити чудесним".[23]

Ваља имати на уму да оба Савина житија настају из пера монаха, у атмосфери светогорског манастира чији је он био први игуман и устројитељ. У причи натопљеној анахоретским вредностима, хагиографи обликују и утврђују идеју о личној светости јунака преко наратива *ӣусӣиње*. Управо овај мотив постаје кључан за разумевање два плана на којима се одвија како развој његовог књижевног лика, тако и стварност његовог деловања. Савино напредовање у врлини симболично је представљено, као и у *Жиӣију Свеӣоī Анӣонија* од Атанасија Великог, променама боравишта као степенасто успостављеним „странствовањем". Први, одлучујући корак представља бекство у Свету Гору; епизода симболише Савин избор „уске стазе" напуштања „света" и успона ка унутрашњој гори анахоретског подвижништва. На истом путу важан усек представљају два знаменита ходочасничка и дипломатска путовања која јунака одводе на света места библијске историје. Сава предузима своја велика ходочашћа тек пошто је стекао харизму која краси победника над демонима и унутрашњим страстима; тек тада он добија посебну мисију која припада старешини, пастиру и вожду, мисију која има пуни смисао с погледом на његов задатак према отачаству.

Као и његов узор, Св. Саве Јерусалимски, Сава српски је посветио део свога живота организацији монашких институција.[24] Разумевање двоструког легитимитета – првог који извире из моћи институције, а огледа се у звању игумана, и другог који се везује за првосвештенички ауторитет добијен увођењем

---

[23] Теодосије, 81; превод, 161.

[24] Уп. *Flusin*, Miracle et histoire, 137–153.

у звање архиепископа – неопходно је за разумевање ове важне компоненте коју сусрећемо у оба житија. Харизматски ауторитет и институционална моћ коинцидирају у Савином свету, јер његов лични ауторитет добија на тежини ауторитетом установе на чије га је чело Бог поставио. [25] Том двоструком легитимитету – монаха и првосвештеника – ваља додати још једну компоненту: као устројитељ манастира, састављач типика, изгонитељ јереси и законодавац, Сава оличава спој изабраних вредности које дају трајан печат организацији коју је створио. Теодосије поклања посебну пажњу овим изабраним вредностима, посебно када описује како „сам свети пролажаше и обилажаше целу земљу својега народа, вером православља утврђујући и учећи, и предајући им врлине и добре обичаје... У манастирима сабираше зборове инока и предаваше им да држе уставе законске и службе црквене“.[26] Важна компонента Савиног архиепископског лика била је његова директна веза с „промишљу Божје премудрости“ која се показивала као „премного човекољубиво Божје старање за нас...[којим Бог Сави] припремаше узлажење одоздо навише”, односно, којом је припреман Савин долазак у отачаство пошто је Бог хтео „да се постави на велики свећњак да просветљује многе”.[27]

Управо у деловима житија у којима описује Савино деловање с позиције институционалног ауторитета, ваља уочити неке од многобројних сличности између Теодосијевог житија и његовог хагиографског узора, житија Св. Саве Јерусалимског. Као и његов палестински имењак, и Сава српски у више наврата напушта своју околину. Приликом једног од таквих „одлазака”, палестински монах је подигао себи кулу, погодну да из ње посматра службу божију.[28] У њу је сместио своју келију, где се бавио административним пословима везаним за живот лавре. Та кула, јасно је, представља симбол његовог ауторитета као вође монашке заједнице, стратешко место одакле Сава Јерусалимски организује живот манастира и надгледа своје ученике, посебно начин на који се одвија служба. Асоцијације на „горње место” са којег Сава Српски посматра богослужење у Жичи, као и на његову улогу у организацији црквеног живота и устројству архиепископије не може бити случајна. Такође, описи које читамо у Кирила Скитопољског сведоче о Сави Јерусалимском као градитељу манастира и устројитељу лавриотског живота; он подиже конаке, пекаре, гостопримнице и киновије за смештај искушеника.[29] У исто време, Сава је чудотворац, обдарен посебном харизмом и смелошћу у сусрету са Богом. Попут Саве Српског, који изводи чудо са ледом, његов јерусалимски имењак познат је по чуду са кишом.[30] Обојица светитеља делују у својим

[25] О питању двоструког ауторитета светитеља код Кирила Скитопољског в. *Flusin*, Saint Sabas, 195–216, 206.

[26] Теодосије, 213.

[27] Теодосије, 171.

[28] V. Sab., 102.

[29] V. Sab., 110,112, 113, 115–116.

[30] V. Sab., 168-169.

срединама као прослављене дипломате. Они путују у амбасадорска посланства: први као представник јерусалимске цркве пред царем у Цариграду, а други као представник свог отачаства у бројним контактима са страним државницима и црквеним поглаварима. Том својом вештином, светитељ, и у једном и у другом случају осигурава просперитет царства/цркве, односно своје земље, захваљујући свом харизматском дејству. Стога не чуди што се Теодосије у опису Савиног првог ходочашћа по светим местима у околини Јерусалима задржава на архиепископовој посети великој Лаври Св. Саве Јерусалимског, а потом и пештери и свим местима његова пребивања у пустињи. Ту се Сава сусрео са светим мужевима што „скоро бестелесно живе".[31] Описана светитељска својства сусрећу се и подупиру институционалним моћима које обојица оличавају. На крају, код оба писца, Кирила Скитопољског и Теодосија, сусрећемо се са темељном везом ортодоксије и ауторитета њихових јунака.[32] Наведена места, изабрана ради указивања на сличност у грађењу слике ауторитета, јасно су сведочанство односа светитељског портрета и његовог освештаног прототипа.

Из поглавља у поглавље обају житија, Сава српски се успиње на лествици врлина и у досезању светости. Етапе духовног усавршавања и задобијања харизме иду у корак са његовом монашком биографијом. Корени Савиног личног ауторитета су вишеструки. Пошто га је Бог изабрао и позвао, он одлучује да следи свој пут; син светитеља, он се јавља као наследник његове харизме и његовог изабраног пута у монашењу. Отишавши у „пустињу" он задобија сав престиж пустињског грађанина и анахорете – „светог човека", који странствује из „света", побеђује искушења и односи победу над демонима. Његов ауторитет, утврђен житијем, пролази кроз две етапе: увођење у игумански, а потом у архиепископски чин. Задојена љубављу према отаџбини и високим задацима које је себи поставио, Савина делатност „у свету" се на плану житијног наратива гради преко слике ауторитета. Разуме се, ова се слика преплиће с портретом харизматског вође.

Место пресека двеју слика је свест обојице Савиних животописаца о примарном задатку житија: да пружи пример „нашем лењивом роду" прослављањем култа националног светитеља. Када желе да укажу на Савину многоструку везу са отачаством, посебно његову улогу „вожда", хагиографи по правилу истичу харизматско деловање богоизабраника, брижљиво бирајући да на тим местима нагласе старозаветне паралеле. У том смислу посебно су инструктивна поређења Саве са Мојсијем. Сви Мојсијеви подухвати описани у Старом завету тицали су се спасења „изабраног народа" и конституисања уређене заједнице у „обећаној земљи". Његово се деловање пре свега дâ разумети као остварење Божјег плана вођено вишом силом, коју изабрани вођа Израиља проводи својим телом. Мотив изабраности („поставши *други боговидац*")[33] и мотив вожда

[31] Теодосије, 225.

[32] V. Sab., 144; уп. *Flusin*, Saint Sabas, 216.

[33] Доментијан, 374 (375).

Новог Израиља, представљају омиљене Доментијанове слике, у директној аналогији са „државничком" паралелом Сава-Мојсије.[34] Управо у вези с називом „боговидац", којим алудира на мојсијевска својства српског архиепископа, Доментијан наглашава да је реч о својству двојице изабраника да творе чудеса и на том месту зове Саву „другим Израиљем".[35] Следи детаљна похвала Сави изаткана од прецизно поређаних паралела у подвизима двојице јунака, подвизима који су сагледани у контексту њихових светитељских, чудотворачких дејстава. Реч је у највећој мери о подвизима вођеним патриотским разлогом, било да хагиограф приповеда о ширењу праве вере, прогону јеретика, устројству цркве и манастира и доношењу њихових „устава", законодавној делатности на успостављању државе или дипломатским мисијама. Надилазећи својим делом велики старозаветни узор, Сава се, као човек Новог завета, уздигао својим ауторитетом богоизабраног хришћанског вође који „сваком добром вером напоји своје отачаство".[36] Врхунац ових подударности између Саве и Мојсија јесте тренутак Савиног ходочашћа на Синај. По успону на врх Хорива „целова свето подложење свемоћне деснице на светом камену том и на великом боговидцу, и ту многољубазно целивање сатвори, великом жалошћу узмучив се [...]. И сиђе са горе свети богоносац, поставши сличан великоме боговидцу [...]. А овај други боговидац постаде, и удостоји се видети не само леђа Божија, већ се удостоји благодаћу дарованом њему с висина да служи самоме Господу светошћу и истином пред Њим у све дане свога живота."[37] Савино превазилажење старозаветног узора огледа се у непосредности спознаје божанског. Тиме хагиографи, поштујући уобичајену житијну топику, дају јасну предност свом јунаку као хришћанском светитељу.

Харизматске слике двојице богоизабраника враћају нас на питање постављено на почетку овог рада – у којој су мери писци Савиних житија били свесни односа између двеју донекле различитих улога свога јунака. Део одговора налазимо у речима које Теодосије приписује Сави и смешта их у, као што знамо, нетачан контекст приповести о крунисању Првовенчаног. Обраћајући се сабору, архиепископ наводи мисао Светог Павла „Сваком појединцу од нас даде се благодат по мери дара Христова", доводећи их у директну везу са својим новоуспостављеним чином. Као нови апостол, Сава „својим људима" објављује истиниту веру, заливајући оно што је његов свети отац засадио.[38] Слика је значајна

---

[34] О титули „вожд" као заједничком називу за Саву и Мојсија, уп. *Благојевић*, Архиепископ Сава – вожд отачаства, 101–113; *Исти*, Срби – изабрани народ, 115–132. О Мојсију као праузору српских владара, посебно с погледом на дипломатички материјал, уп. *Марјановић-Душанић*, Владарска идеологија, 218–221; *Vujošević*, Moses as a Role Model, 69–78; *Idem*, National Leader, Warrior, Prophet, 163–174.

[35] Доментијан, 374 (375).

[36] Доментијан, 380 (381).

[37] Доментијан, 372–374 (373, 375).

[38] Теодосије, 208–209.

за спознају односа хагиографа према питању ауторитета, који је овде директно доведен у везу са светим претком и Савином улогом новог апостола. Та улога обједињује Савина харизматска својства (светитељска и, пре свега, чудотворачка) са његовим ауторитетом вође. Карактеристично је да је поређење, позивом на апостолски праобраз јунака, преведно сада на новозаветни план.

Наведени примери делимично осветљавају процес настанка хагиографског портрета Светог Саве. Без обзира на многобројне узоре прослављених ликова хришћанске историје који су истовремено били обдарени чудотворачким својствима, анахоретским врлинама, организационим способностима и дрзновенијем у приступу вишем ауторитету, лик Светог Саве какав су нам оставили Доментијан и Теодосије остаје јединствен по многим својим одликама. Истовремено, непрекинута веза с дубоким коренима велике хришћанске хагиографске традиције чини га снажним сведочанством високих домета српске књижевности друге половине 13. века.

ЛИСТА РЕФЕРЕНЦИ – LIST OF REFERENCES

Извори – Primary Sources

Vita sancti Euthymii, ed. *E. Schwartz*, Leipzig 1939.

Vita sancti Sabae, ed. *E. Schwartz*, Leipzig 1939.

Доментијан, Житије светога Саве, прир. *Љ. Јухас-Георīиевска – Т. Јовановић*, Београд 2001 [Domentijan, Žitije svetoga Save, prir. *Lj. Juhas-Georgievska – T. Jovanović*, Beograd 2001].

Теодосије, Житија, прир. *Д. Боīдановић*, Београд 1988 [Teodosije, Žitija, prir. *D. Bogdanović*, Beograd 1988].

Теодосије Хиландарац, Живот Светога Саве, изд. *Ђ. Даничић*, прир. *Ђ. Трифуновић*, Београд 1973 [Teodosije Hilandarac, Život Svetoga Save, izd. *Đ. Daničić*, prir. *Đ. Trifunović*, Beograd 1973].

Литература – Secondary Works

Ashbrook Harvey S., Women in Early Byzantine Hagiography: Reversing the Story, eds. *L.Coon – K.Haldane – E.Somme,* "That Gentle Strength": Historical Perspectives on Women in Christianity, Charlottesville 1990, 36–59.

D'Avray D. L., Medieval Religious Rationalities. A Weberian Analysis, Cambridge 2010.

Auzèpy M.-F., L'analyse littéraire et l'historien : l'exemple des vies de saints iconoclastes, Byzantinoslavica 53 (1992) 57–67.

Barber C., The Body within the Frame: A Use of Word and Image in Iconoclasm, Word and Image 9 (1993) 140–153.

Barber C., The Truth in Painting: Iconoclasm and Identity in Early-Medieval Art, Speculum 72 (1977) 1024–1033.

Barber C., Writing on the body: memory, desire and the holy in iconoclasm, ed. *L. James*, Desire and Denial in Byzantium, papers from the Thirty-first Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Sussex, Aldershot 1999, 111–120.

Duval Y., « Sanctorum sepulcris sociari », La fonction des saints dans le monde Occidental (IIIe–XIIIe siècle), Actes de colloque organisé par l'Ecole française de Rome avec le concours de l'Université de Rome « La Sapienza », Rome, 27–29 octobre 1988, Rome 1991, 333–351.

Efthymiadis S., Late byzantine collections of miracles and their implications, *Hagiography in Byzantium:* Literature, Social History and Cult, Ashgate Variorum XVI (2011) 239-250.

Elsner J. – Rubiés J.-P., Introduction, Voyages and Visions: Towards a Cultural History of Travel, eds. *J. Elsner – J.-P. Rubiés*, London 1999, 1–18.

Flusin B., Miracle et histoire dans l'oeuvre de Cyrille de Scytopolis, Paris 1983.

Flusin B., Saint Sabas : un leader monastique à l'autorité contestée, eds. *A. Camplani – G. Filoramo*, Foundations of power and conflicts of authority in late-antique monasticism, Proceedings of the International Seminar Turin, December 2–4, 2004, Leuven – Paris – Dudley, MA, 2007, 195–216.

Fontanier J.-M., Sur une image hiéronymienne : Le visage sidéral de Jésus, Revue des sciences philosophiques et théologiques 75 (1991) 251–256.

Frank G., The Memory of the Eyes. Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity, Berkeley 2000.

Goehring J., The Encroaching Desert: Literary Production and Ascetic Space in Early Christian Egypt, Journal of Early Christian Studies 1 (1993) 281–296.

Koutrakou N.-C., La propagande impériale byzantine. Persuasion et réaction (VIIIe–Xe siècle), Athènes 1994.

Mitchell M., The Archetypal Image: John Chrysostom's Portraits of Paul, Journal of Religion 75 (1995) 15–43.

Van Uytfanghe M., La controverse biblique et patristique autour du miracle, et ses répercussions sur l'hagiographie dans l'Antiquité tardive et le haut Moyen Age latin, Hagiographies, cultures et sociétés IVe–XIIe siècles, Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2–5 mai 1979), Etudes Augustiniennes, Paris 1981, 205–231.

Van Uytfanghe M., Le culte des saints et l'hagiographie face à l'écriture : les avatars d'une relation ambiguë, Santi e Demoni nell'alto medioevo occidentale (secoli V–XI), Spoleto 1989, 155–202.

Vujošević Ž., Moses as a Role Model in Serbian Charters after 1371: Changing Patterns, Balcanica 39 (2008) 69-78.

Vujošević Ž., National Leader, Warrior, Prophet. Moses in Medieval Serbian Charters, Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde 55 (2009) 163–174.

Блаїојевић М., Архиепископ Сава – вожд отачаства, Немањићи и Лазаревићи и српска средњовековна државност, Београд 2004, 101–113 [*Blagojević M.*, Arhiepiskop Sava – vožd otačastva, Nemanjići i Lazarevići i srpska srednjovekovna državnost, Beograd 2004, 101–113].

Блаїојевић М., Срби – изабрани народ. О националним и државним интересима у делима Доментијана, Немањићи и Лазаревићи и српска средњовековна државност, Београд 2004, 115–132 [*Blagojević M.*, Srbi – izabrani narod. O nacionalnim i državnim interesima u delima Domentijana, Nemanjići i Lazarevići i srpska srednjovekovna državnost, Beograd 2004, 115–132].

Вебер М., Привреда и друштво I, Београд 1976 [*Veber M.*, Privreda i društvo I, Beograd 1976].

Марјановић-Душанић С., Владарска идеологија Немањића, Београд 1997 [*Marjanović-Dušanić S.*, Vladarska ideologija Nemanjića, Beograd 1997].

Половина Н., Топос путовања у српским биографијама XIII века. Доментијан и Теодосије, Нови Сад 2010 [*Polovina N.*, Topos putovanja u srpskim biografijama XIII veka. Domentijan i Teodosije, Novi Sad 2010].

Пойовић Д., Чудотворења светог Саве Српског, Под окриљем светости. Култ светих владара и реликвија у средњовековној Србији, Београд 2006, 97-118 [*Popović D.*, Čudotvorenja svetog Save Srpskog, Pod okriljem svetosti. Kult svetih vladara i relikvija u srednjovekovnoj Srbiji, Beograd 2006, 97–118].

Порчић Н., Путовање – живот у покрету, ур. *С. Марјановић-Душанић – Д. Пойовић*, Приватни живот у српским земљама средњег века, Београд 2004, 183-217 [*Porčić N.*, Putovanje – život u pokretu, ur. *S. Marjanović-Dušanić – D. Popović*, Privatni život u srpskim zemljama srednjeg veka, Beograd 2004, 183–217].

Радић Р., Из Цариграда у српске земље, Београд 2003 [*Radić R.*, Iz Carigrada u srpske zemlje, Beograd 2003].

Smilja Marjanović-Dušanić
University of Belgrade – Faculty of Philosophy
smilja.dusanic@gmail.com

CHARISMA AND AUTHORITY:
TOWARD A HAGIOGRAPHIC PORTRAIT OF ST. SAVA

The paper analyses two types of saintly portrait in the hagiographical writings devoted to St. Sava, the two *vitae* composed by the Chilandar monks Domentijan and Teodosije in the mid and toward the end of the XIII century. Both hagiographers employ specific techniques, characteristic of this literary genre, to delineate the two principal features of the saint's portrait, his personal charisma and his saintly authority. The focus of the paper is on the hagiographical techniques of *imitation* such as comparing the hero to biblical models and telling stories of his miracles that repeat the miracles of Christ himself and the most important saints. The hagiographer uses his descriptions to reveal the charismatic qualities of the holy man. Looking at the world through the "eyes of faith", the saintly hero sees beyond the appearances, thus transcending the temporal distance separating him from the biblical story. The effect is a subtle interplay between the biblical reality and the monastic tradition, in which literal illumination figures as a perceptible sign of the divine presence. In addition to these literary techniques of imitation and description of physical appearance as the mirror of the soul, St. Sava's *vitae* also emphasize his qualities as a monk. The central feature of his charisma is his being chosen by God, and this is revealed in various ways throughout his life, most particularly in his varied powers of miracle-making.

Like his great model St. Sava of Jerusalem, St. Sava devoted a significant part of his life to the organization of monastic institutions. To understand fully the way the two *vitae* present this aspect of his activity, we must be clear about the dual nature of his legitimacy, as a monk on the one hand, and as the archbishop of the Serbian Church on the other; and we must not forget his additional role as the founder of monastic institutions, the writer of *typica*, the lawgiver in matters pertaining to the church and the fighter against heresy. The paper devotes particular attention to those sections of the *vitae* that describe Sava's wielding institutional authority, and it is precisely here that there are notable similarities between Teodosije's *vita* and his hagiographical model, the *vita* of St. Sava of Jerusalem by Cyril of Skythopolis.

Зборник радова Византолошког института LII, 2015
Zbornik radova Vizantološkog instituta LII, 2015

УДК: 271.222(497.11)-726.1-36:929"12"]:821.163.41.09
DOI: 10.2298/ZRVI1552291S

АЛЕКСАНДАР З. САВИЋ
Универзитет у Београду – Филозофски факултет
azsavic@gmail.com

„ИЗМИШЉАЊЕ" ВАВИЛОНА – ГЕОГРАФИЈА И ХАГИОГРАФИЈА У БЛИСКОИСТОЧНОМ ИТИНЕРАРУ СВЕТОГ САВЕ СРПСКОГ*

„[...] и очи ће се твоје видјети с очима цара Вавилонскога и његова уста ће говорити с твојим устима, и отићи ћеш у Вавилон." (Јер 34: 3)

Од свих места која је свети Сава Српски наводно посетио путујући по други пут на Исток, посебну пажњу истраживача привукла су она која је Доментијан, његов старији животописац, одредио као „Велики Вавилон" и „Велики Египат". У раду се излаже нова претпоставка о томе како је дати сегмент Савиног итинерара (ре)конструисан на књижевној равни, односно какву су улогу у обликовању перспективе његовог хагиографа, хиландарског јеромонаха, играла географска знања, лично искуство и, коначно, опште законитости житијног жанра.

Кључне речи: свети Сава Српски, Доментијан, хагиографија, „Велики Вавилон", „Велики Египат", Тројица светих младића, изградња посвећеног простора

Of all the places St Sava of Serbia had allegedly visited during his second voyage to the East, the attention of scholars was particularly drawn to those which the author of his first *vita*, Domentijan, designated as 'Great Babylon' and 'Great Egypt'. The article presents a new hypothesis on how this segment of Sava's itinerary was (re)constructed on the literary plane, i. e. how the perspective of his hagiographer, a hieromonk of the Hilandar monastery, was influenced and shaped by geographical knowledge, personal experience, and finally, by the general conventions of the *vita* genre.

Keywords: St Sava of Serbia, Domentijan, hagiography, 'Great Babylon', 'Great Egypt', the Three holy youths, constructing sacred space

* Овај прилог представља опширну верзију реферата који је прочитан на Шестој националној конференцији византолога, одржаној у Београду од 18. до 20. јуна 2015. године. Својим сугестијама задужили су нас проф. др Смиља Марјановић-Душанић, проф. др Ирена Шпадијер и колега Блажеј Шефлињски.

У тексту насловљеном „Свети Сава између Истока и Запада” из 1998. године, професор Сима Ћирковић је с правом констатовао да „[п]утовања Савина по Истоку представљају најмање истражени део његовог живота”.[1] Свега деценију касније, међутим, оживљено интересовање за феномен странствовања првог архиепископа изнедрило је неколико вредних студија,[2] чиме је дискусија утемељена још 20-их и 30-их година минулог столећа добила одговарајући и дуго очекивани наставак.[3] Наравно, упркос томе што је скорија научна продукција умногоме обогатила наша знања о овој теми, природа самих извора – дакле, житијâ из пера Доментијана и Теодосија – ипак оставља простора за нова тумачења. Хеуристички потенцијал доступних сведочанстава је, наиме, двоструко ограничен, барем када се она поставе у функцију изучавања Савиних путешествених подухвата. Прва проблематична околност произлази из нечега што би се могло назвати општом одликом поетике литерарног стваралаштва средњовековне епохе, у којој је простор по правилу схватан не као објективни чинилац опипљивог универзума, већ као симболичка категорија подређена унутрашњем смислу и динамици самог књижевног дела.[4] Друго ограничење изворне базе које одсудно утиче на дефинисање методолошког приступа овом питању инхерентно је хагиографији као таквој – будући састав из реда култних списа, житије нема за циљ да *stricto sensu* „документује” живот светога, већ, напротив, да допринесе изградњи једног препознатљивог, програмски и стилски предодређеног, светачког идентитета.[5] Крајње поједностављено, у начелу се може казати да *хагиолошко* овде увек има предност у односу на *фактографско*, што пред проучаваоца путовања светих људи из очигледних разлога поставља незанемарљиве потешкоће.[6]

---

1 *Ћирковић*, Свети Сава између Истока и Запада, 36.

2 Овде пре свега имамо у виду монографије *Миљковић*, Житија светог Саве, нарочито 147–186, *Марковић*, Прво путовање, и *Половина*, Топос путовања (о Савиним одласцима на Исток, 160–217).

3 Међу старијим радовима треба издвојити *Витковић*, Друго путовање, 1–16; *Костић*, Је ли Доментијан био ученик Савин, 933–944; *Станојевић*, Свети Сава, посебно 62–68, 77–90; *Анастасијевић*, Свети Сава је умро 1236, 237–275. У обавезно штиво за проучавање Савиних хожденија спадају и још неки прилози Станоја Станојевића, те Николе Радојчића, Владимира Розова и неколицине других – они, ипак, нису непосредно везани за тренутно разматрање, па због уштеде простора овде неће бити појединачно навођени.

4 Библиографија радова посвећених поимању простора у средњем веку је веома обимна. Из корпуса старијих, сада већ класичних, дела овде ћемо истаћи само *Le Gof*, Civilizacija, 160–202, *Гуревич*, Категорије, 61–110 и *Лихачов*, Поетика, 403–423. Насупрот овоме, у напоменама уз недавно објављени чланак *Cassidy-Welch*, Space and Place, 1–8 дати су подаци о новијој литератури, у коју спада и *Špadijer*, The Symbolism of Space, 300–308. Посебно занимање показано је последњих година за дефинисање и изградњу посвећеног простора – у домену византијских студија овој проблематици значајно су допринели, између осталих, Мишел Каплан (више радова на ту тему сакупљено је у књизи *Kaplan*, Pouvoirs, Église et sainteté, 253–410) и Алексеј Лидов (в. нап. 56 ниже).

5 Као увод у ову проблематику, в. *Богдановић*, Историја, 71–73.

6 Андреас Келцер је исправно запазио да су византијска житија у својству извора за изучавање путовања, а особито неких његових аспеката као што су раздаљине, утрошено време или путна инфраструктура, суочена са озбиљним недостацима – *Kuelzer*, Byzantine and early post-Byzantine

У нашем случају, ово нарочито важи за ближе одређење појединих станица на Савином путу, које се веома тешко, ако уопште, могу поуздано разлучити од система хагиографске топике. Овај рад представља покушај да се понуди објашњење за једну од недовољно јасних инстанци другог светитељевог путовања по Блиском истоку (1234/5), које обухвата његове наводне посете „Великом Вавилону” и „Великом Египту”. Сходно изнесеним напоменама, настојаћемо да одредимо место ових двају градова у имагинарном итинерару Савиног ходочашћа, омеђеном на једној страни географским чињеницама, а на другој личном перспективом животописца, као и неким важним особеностима хагиографског жанра.

*

Премда би се зарад контекстуализације проблема најпре требало детаљно обавестити о току другог Савиног путовања у целости, овде ће бити довољно кратко се осврнути на део маршруте који дозвољава да се загонетна одредишта за почетак поставе у један провизорни историјско-географски оквир. Доментијан, чији извештај у основним цртама следи и Теодосије, вели да се након обиласка Александрије и „крепких мужева” у испосницама широм египатске пустиње, Сава још једном обрео у Јерусалиму – одатле је, нагласимо, он и кренуо у поклоњење светињама у долини Нила.[7] Из Светог града пут је даље водио ка североистоку; „прошавши јерихонске крајеве”, бивши архипастир је стигао у манастир Каламон (въ каломонїю въ манастыр(ь) прѣс(ве)тыѥ б(огородн)цѥ).[8] Са друге стране Јордана путања је по свој прилици скретала јужно, усмеравајући српске ходочаснике паралелно са обалом Мртвог мора ка утврђеном граду Кераку (въ град[ь] коракь), једној од кључних испостава ејубидских власти у том делу муслиманских територија.[9] Рекло би се да је Савино присуство у овом месту било подстакнуто крајње практичним разлозима – старији хагиограф држи да је, након одмора, свита наставила свој пут према „Великом Вавилону” (въ велнкы въвӱлѡнь), а одавде у правцу „Великог Египта” (въ велнкы єгӱп҄ть). Оно што се из Доментијанове приповести дâ закључити, а што ће за предстојеће излагање бити од сразмерно велике важности, јесте то да су ове две дестинације у бити биле тек успутне станице ка Синају, који из перспективе животописца несум-

pilgrimage, 155. Хагиографија, ипак, без обзира на то, игра кључну улогу у анализи мобилности светих људи у Византији, што је показано у семиналној студији *Malamut*, Sur la route; уп. *Kaplan*, Pouvoirs, Église et sainteté, 413–431, 433–460.

7 Доментијан (2001), 364 (363)–368 (367). Уп. Теодосије (1973), 187–189; Теодосије (1988), 239–240.

8 Доментијан (2001), 368 (367). Уп. Теодосије (1973), 189–190; Теодосије (1988), 240. О овом општежићу, *Мильковић*, Житија светог Саве, 175–176; *Sion*, The Monasteries, 246 (карта), 248, са библиографијом.

9 Доментијан (2001), 370 (369). Уп. Теодосије (1973), 190; Теодосије (1988), 240–241. Политичку историју ове утврде за владе Саладинових наследника, Сави савремених, изложио је *Milwright*, The Fortress of the Raven, 37–42. За разматрање о стратешком значају града, који је могао утицати на обликовање Савине маршруте, исто, 69–77.

њиво представља централни моменат другог светитељевог путовања.[10] Не губећи из вида ову ширу слику, сада је потребно поближе се упутити у са̑м опис Савиног доласка и боравка у „Великом Вавилону" – будући да Теодосије ни по овом питању не одступа значајније од свога претходника, пажњу треба усредсредити на оно што о томе има да каже старији хагиограф:

> [...] и тоу прѣпочинȣвь:· И ѡт[ь] т[оу]доу иде въ великы въвѵ́лѡнь. и посла вѣс(ть) оучениикы своими. къ ц(а)р(ь)ствоующомоу соул'таноу гр[а]да того. он' же безакон'нь сы паче и поганинь. и ꙗко слыша оу градь пришьствїе прѣос(ве)щен'наго. оу словесехь оучениикь его. вънезаапȣ страх[ь] великь ѡбьють и. и боꙗзнь и трепеть ȣжаснь вънииде въ д(оу)хов(ь)ны емоу съмисль. и тако обьють страхѡм(ь) б(о)жїемь. по писаномȣ и не хотѣ оубо чтоу б(ог)а евренска:·
>
> И томь часѣ посла прѣд[ь]стоещаго емоу. повелѣвь еже трѣбоуеть чл(овѣ)кь б(о)жїи. все да обрѣщеть прѣд[ь]ставлюен'но. и мѣсто прѣсвѣтло поконщȣ емоу. и съ великою ч(ь)стїю поч'те его. почьт'шаго б(ог)а выше живота своего [...]:· И тоу поклонив' се с(ве)тым(ь) тремь отр(о)комь. ананїи. азарїи. мисаилȣ. и прѣпочинȣвь тоу елико хоте:· И тъ соул'тань давь емȣ проводителꙗ съ запрѣщенїемь великымь. и съ страхѡм(ь) проводити его въ великы егѵ́п'ть. и прѣдати его пакы соул'танȣ егѵ́птьскомоу. ꙗко и быс(ть):·
>
> [...] и ту [у Кераку] се одморивши, отуда оде у Велики Вавилон. Посла вест преко својих ученика ка султану тога града, који је царевао. А он, као безаконик, уз то и поганин, како чу о доласку у град Преосвећенога од његових ученика, изненада би великим страхом обузет, и страх велики и бојазан и дрхтање ужасно уђе у духовни његов самисао. И тако обузет би страхом Божјим, по писаноме: „И не хотећи поштујем Бога јеврејскога".
>
> И у том часу посла онога који је стајао пред њим, заповедивши:
>
> — Шта треба човек Божји, све ће наћи унапред представљено, и место пресветло за одмор њему.
>
> И са великом чашћу одликова њега, који је Бога поштовао више од свога живота [...]. И ту поклонивши се [Сава] тројици светих младића, Ананији, Азарији, Мисаилу, и одморивши се ту колико хтеде, и тај султан даде њему водича да га са великим запрећивањем и са страхом проводи у Велики Египат и опет преда египатском султану, што и би.[11]

---

[10] Тон приче млађега Хиландарца је овде нешто другачији. Он, наиме, унапред најављује Савин одлазак у „Велики Вавилон" и „Египат", уз напомену да је свети *хтео* да види речена места: „[...] вьсхотѣ же и вь великыи Вавулѡнь и вь Єгупьть доити, ѡть Єгупта же аще благоволившоу богоу и светоую Сїнанскоую гороу постигноути глаголавь" – Теодосије (1973), 189; Теодосије (1988), 240.

[11] Доментијан (2001), 370 (369). Оно што други хагиограф додаје извештају првога јесте сусрет са „хришћанским митрополитом", у чијој је пратњи Сава отишао пред султана – Теодосије (1973), 190; Теодосије (1988), 241. Упркос томе што је већ на почетку Доментијан препознат као главни извор за ову расправу, ипак је потребно изнети запажање о једном култном спису који је, по свој прилици, могао настати пре старијег опширног житија – ради се о *Служби преносу моштију светога Саве*, чије је ауторство *Трифуновић*, Белешке, 273 приписао непознатом Савином ученику.

Ако је веровати наведеном пасусу, свака даља проблематизација овог питања делује беспредметно. Чак и да није довољно то што су у самом називу града садржане јасне назнаке, оно што не оставља простора за сумњу да је реч о библијском Вавилону, подигнутом на обалама Еуфрата, јесте помен светих Ананије, Азарије и Мисаила. Према *Књизи пророка Данила*, младиће – познате и под халдејским именима као Седрах, Авденаго и Мисах – довели су из Јудеје у Вавилон цару Навуходоносору заједно са другом им Данилом, нареченим Валтасаром. Мада неприкосновени по знању и мудрости, пали су у немилост када су одбили да се поклоне златном идолу, те је цар наредио да се баце у ужарену пећ. Из огња их је неозлеђене избавио анђео Господњи, на шта је Навуходоносор прославио јединог Бога и тројицу који му служе.[12] Вероватно поведени тиме што се ови старозаветни догађаји везују за знаменити град у Месопотамији, а и Теодосијевом опаском да до тамо Сава стиже „кроз много дана и бедним путовањем”,[13] неки од старијих проучавалаца сматрали су да се овај топоним

У једној од стихира што сачињавају ово дело, анонимни састављач каже: „Кыими похвал'нимии вѣн'ци вѣнчаемь Савоу светителıа апостольскы подслн'чноую прошьдьшаго и дошьдьшаго до соул'тана царьствоующтаго Вавулономь (вьвулωном), и ть невѣрнь сы, страхомь некацѣмь ωдрьжимь, потребна тебѣ, Саво, послѹживь и давь ти проводителıа до соул'тана царьствоующтаго Єгуп'томь, и ть, невѣр'нь сы, потребна тебѣ, светителю, послоуживь и давь ти проводителıа до горы сунанскїе, и тамо, Саво, сь прѣподобныими вьдвори се, сльзнїе источники источаıен и Христовѣ прѣчистѣи матери моливь се даровати мирови велїю милость” – издање (у старословенском слогу): *Ковачевић*, Неколико прилога, 26; фонетска транскрипција и превод: Србљак I, 48 (49). У наведеним стиховима садржана је, очигледно, основна линија Доментијановог исказа, и то не само у вези са правцем Савиног путовања већ и гледе неких појединости о његовим сусретима са иноверцима. Какав се закључак из тога има извући? У начелу, о овоме је незахвално изрицати категоричне оцене из више разлога – не само зато што се датој служби не зна аутор (у његовој је личности *Вуловић*, Из старе књижевности, 109, тражио Теодосија, па и самога Доментијана, уп. *Богдановић*, Најстарија служба, 4, нап. 5) већ и зато што је целокупна рана химнографска традиција о светом Сави прилично компликована (исто, 3–10 и даље), те би захтевала да јој се посвети пажња која би нас превише удаљила од тематске поставке овога рада. Остављајући, дакле, ово разматрање за неку другу прилику, тренутно смо најближи становишту да служба Доментијану није послужила као *извор* у конвенционалном смислу; радије, подаци из двају састава могли би припадати једном заједничком корпусу знања о Савином хождению, која су у служби дата у рудиментарном облику, док је хагиограф те исте податке уклопио у шири контекст житијне приповести о путовању и обогатио их неким новим елементима (попут приче о Тројици младића, в. испод), с циљем да им подари истанчанији хагиолошки набој. У сваком случају, нисмо склони схватању да је Доментијан једноставно преузео мотиве или податке из овог прославног списа. Сматрамо, напротив, да је активно учествовао, и предњачио, у процесу успостављања Савине легенде – он је, другим речима, био тај који је „заокружио” наратив о светитељевом странствовању између „Великог Вавилона” и „Великог Египта”. Када би се знало више о животу знаменитог књижевника, а нарочито о периоду пре његовог доласка на Атос, можда би се и просторни оквири овог стваралачког напора, између српског двора и тзв. „милешевског круга” с једне, и Хиландара с друге стране, могли боље разумети (в. *Богдановић*, Милешева, 167–174).

12 Дан 1–3, овде нарочито 1: 6–7, 17–20; 3: 12–97. Изградњи њиховог култа међу балканским Словенима допринели су још неки текстови, в. *Иванова*, Bibliotheca Hagiographica, 362–365. Иначе, на ову приповест Доментијан први пут алудира при почетку Савиног житија, описујући његове младићке дане на Светој Гори: „[...] распаликв се д(оу)хωмь с(ве)тыимь. п[о]добе се ·г҃, мь отрокωмь х(рист)а радї вь пещь огньнѹ вьскочив'шимь” – Доментијан (2001), 18 (21); уп. Доментијан (1988), 331, нап. 19.

13 Теодосије (1973), 190; Теодосије (1988), 241.

односи на Багдад.[14] И заиста, престоница абасидске државе јесте изграђена у непосредној близини рушевина древног Вавилона, а присталице ове тезе с добрим разлогом су могли претпоставити да животописци нису били упознати са њеним актуелним насловом.[15]

Према овом објашњењу, дакле, Сава је из Керака најпре стигао у Багдад („Велики Вавилон"), након чега је, вративши се назад, доспео у Каиро, што би била прва и у неку руку логична асоцијација на „Велики Египат". Тиме је дилема, утолико што је за сваки град из житија пронађен пандан међу стварним локалитетима Блиског истока, на неки начин разјашњена. Невоља је, међутим, у томе што изнето тумачење суштински нема превише смисла. Сви његови недостаци постају очевидни при покушају да се понуди одговор на једно питање – шта би тачно могло навести Саву и његове пратиоце да превале тај далеки пут до срца Међуречја? Пре свега, јасно је да би за некога ко из околине Мртвог мора треба да досегне југ Синајског полуострва путовање у Багдад представљало стотинама километара дуг заокрет са главне путање, чије су савладавање додатно отежавали сурови климатски услови и константна опасност од пљачкашких напада. Наравно, импулс који је кроз векове усмеравао верујуће ка светим местима Истока инспирисао је ходочаснике да пролазе кроз пределе још негостољубивије од овога, с тим што евентуална духовна корист из посете седишту Халифата и његовој околини неумитно измиче нашем разумевању – оно што се са извесношћу може тврдити јесте то да одјеци древних култова Тројице светих младића и пророка Данила ипак нису били довољно снажни да привуку побожне посетиоце са Запада тако дубоко у муслиманске поседе.[16]

Будући да се, по свему судећи, са становишта ходочашћа то веома тешко може разумети, Драгутин Костић је „аномалију" у светитељевој маршрути покушао да рационализује у контексту политичких прилика на том простору. Он је, с обзиром на то да се не наводи у Савиној посланици Спиридону,[17] овај сегмент итинерара окарактерисао као „непредвиђен, насилан интермецо". „Морала је избити", пише даље Костић, „изненадно, нека препрека [...] која није могла бити отклоњена без моћне директне интервенције (‘запрештенија') калифе у

---

[14] *Гавриловић*, Свети Сава, 194; Старе српске биографије, 228, нап. 15; *Костић*, Је ли Доментијан био ученик Савин, 938.

[15] Нотирајмо да је званично име Ел Мансурове метрополе било „Град мира" (*Madīnat as-Salām*), с тим да је у колоквијалној употреби преовладавао назив Багдад (*Baġdād*), наслеђен, сва је прилика, још из преперсијске старине. До XVII века, у Европи је углавном био познат као *Baldach* или *Baldacco*, дочим су Византинци имали два термина, као пандане онима који су коришћени у свету ислама: Εἰρηνόπολις, односно Βαγδά – *A. A. Duri*, „Baghdād", EI I, 894–895; *W. E. K*[*aegi*], „Baghdad", ODB I, 244.

[16] У белешкама поклоничких путника Багдад се помиње доста ретко, па и тада обично не као део итинерара, већ више као својеврстан куриозитет – в. испод.

[17] У писму старешини студеничке обитељи, отпосланом из Јерусалима, изреком се помињу само Александрија и Синај – Poslanica sv. Save, 231; савремена језичка верзија: Сава, Сабрани списи, 169.

Багдату и територијално надлежног султана у Египту (Каиру)".[18] На страну то што је упадљиво преувеличао политичке ингеренције последњих Абасида, чија је стварна улога била углавном церемонијална, аутор је исконструисао једну потпуно хипотетичку и изворима непоткрепљену ситуацију, укључујући у њу и највише инстанце муслиманских власти зарад смештања хагиографског исказа у оно што је сâм сматрао релативно плаузибилном историјско-географском поставком. Све и да је Сава стицајем неочекиваних околности заиста био приморан да привремено обустави путовање или да преусмери своју руту, уводне напомене о житију као историјском извору који простор третира на веома специфичан начин недвосмислено сугеришу да је овакав приступ методолошки неадекватан. Но, о овоме ће још речи бити нешто касније, пошто се размотре мишљења истраживача који су увидели мане претходно изнетог решења и још у првој половини прошлога века настојали да проблем поставе на друге основе.

Колико је нама знано, Димитрије Витковић је био први који је загонетки „Великог Вавилона" приступио на посве иновативан начин. Он није тежио томе да, поистовећујући Вавилон са Багдадом, пронађе механизам за његово уклапање у унапред домишљени итинерар, већ је трагао за алтернативним значењима овог енигматичног назива. Витковић је истицао да један Вавилон у Месопотамији заиста постоји, али да то није онај који је посетио свети Сава – према његовом схватању, истоимени град што се јавља у житијима није ништа друго до египатски Каиро.[19] Ова претпоставка поткрепљена је тиме што је данашњи Каиро једна сложена агломерација мањих урбаних жаришта из различитих историјских епоха, од којих најранија сежу још у IV миленијум пре Христа. Од X столећа надаље, метрополу су сачињавале две велике целине. Такозвани „Нови Каиро" основао је 969. године Џаухар ел Сикили, заповедник снага фатимидског халифе Ел Муиза (952–975), наденувши му име (*Miṣr*) *al-Qāhira*, „Победоносни" (*sc*. град).[20] Из њега су изведени називи за престоницу Египта у највећем броју модерних језика. Многољуднији и, по свој прилици, живљи у привредном смислу био је стари део, Ел Фустат (*al-Fusṭāṭ*, *Fusṭāṭ-Miṣr* или само *Miṣr*, доцније *Miṣr al-ᶜAtīqa*), чији је заметак био ратни логор прослављеног освајача Египта, Амра ибн ел Аса.[21] Предвођена њиме, арабљанска војска је с пролећа 641. године однела одлучујућу победу подно једне стратешки важне утврде на самом врху Делте, отварајући себи пролаз ка остатку земље.[22] У каснијим муслиманским изворима ова фортификација је називана „Тврђавом свећâ" (*Qaṣr aš-Šamᶜa*), али је претходно, најпре у сведочанствима грчке и коптске провенијенције, била позната као – „Вавилон".

---

18 *Костић*, Је ли Доментијан био ученик Савин, 938; уп. *Јелачић*, Црквено-политичка путовања, 22–23.

19 *Витковић*, Друго путовање, 9.

20 *Hiti*, Istorija Arapa, 559 и нап. 18.

21 *J. Jomier*, „al-Fusṭāṭ", EI II, 957–959; *L. I. C*[*onrad*], „Fusṭāṭ, al-", ODB II, 809. О оснивању и развоју овог насеља опширно је писао *Kubiak*, Al-Fustat.

22 О муслиманском заузимању Египта, The Cambridge History of Egypt I, 34–61 (*W. E. Kaegi*), са богатом библиографијом.

Прве вести о египатском Вавилону налазимо још код старовековних историчара и географа. Диодор са Сицилије писао је о устанку вавилонских заробљеника које је владар Египта израбљивао за своје грађевинске подухвате; после неколико успешних акција, побуњеницима је даровано помиловање и право да оснују сопствену насеобину, названу по њиховој домовини.[23] Нешто слично преноси Страбон – у *Географији* он приповеда о „јаком утврђењу" (φρούριον ἐρυμνόν) са којег се виде Мемфис и пирамиде.[24] Недавним археолошким истраживањима утврђено је, међутим, да су темељи позноантичке цитаделе постављени тек у доба цара Диоклецијана (284–305). Њена функција била је да штити канал што је повезивао долину Нила и Црвено море, прокопан неких двеста година раније, за владе Трајана (98–117).[25] Етимологија иза имена „Вавилон" није сасвим јасна, али се верује да је резултат грецизирања неког доста старијег египатског топонима, који је Хелене фонетски подсећао на њихов Βαβυλών. Непотребно је посебно наглашавати да, међу Арапима, овај назив није дуго надживео Амрова пустошења – сâм замак и околно насеље засенио је новоподигнути Ел Фустат, док је „Вавилон" (*Bābalyūn*) наставио да се помиње само у коптским текстовима.[26] Интересантно је, ипак, да чак ни у таквим условима семантичка еволуција речи није заустављена. Каткада, она је коришћена да означи не само тврђаву, коју су и након арабљанске инвазије углавном насељавали египатски хришћани, већ и низ места закључно са Ел Матаријом, обухватајући на тај начин шири простор муслиманског Каира.

Разуме се да у време када је Витковић писао своју расправу познавање ове тематике није било тако конкретно и профилисано као данас – у извесном погледу то се морало одразити на његовој аргументацији, што међутим никако не умањује вредност основног запажања. О томе посредно сведочи чињеница да су његово тумачење преузимали скоро сви потоњи проучаваоци Савиних путовања,[27] са изузетком Димитрија Богдановића, који је ипак остао при тези да је „Вавилон" у ствари Багдад.[28] Но, упркос широкој прихваћености у академским круговима, предложено решење овде се мора наново размотрити у светлу двају питања – прво, да ли је Доментијан начелно могао бити упознат са овом специфичном употребом термина, и друго, ако је већ „Велики Вавилон" поистовећен са Каиром, шта у том случају представља „Велики Египат"?

---

23 „[...] τέλος δὲ δοθείσης ἀδείας αυτοῖς κατοικῆσαι τὸν τόπον, ὃν καὶ ἀπὸ τῆς πατρίδος Βαβυλῶνα προσαγορεῦσαι" – Diod. I, 1.56.3–4.

24 Strab. VIII, 17.1.30. Додаје и то да је у његово време Вавилон био војни логор (στρατόπεδον) за три легије што чувају Египат.

25 *Gabra*, The Fortress of Babylon, 20–22.

26 *C. H. Becker*, „Bābalyūn", EI I, 844; уп. *Amélineau*, La géographie de l'Égypte, 76–77.

27 *Станојевић*, Свети Сава, 87; *Анастасијевић*, Свети Сава је умро 1236, 239; *Миљковић*, Житија светог Саве, 157; *Благојевић*, Српска државност, 175. Радмила Маринковић, која се обично води Витковићевим закључцима, овде оставља простора за могућност да је „Вавилон" или Багдад, или пак Стари Каиро – Доментијан (1988), 369, нап. 23.

28 Теодосије (1988), 360–361.

*

У својству синонима за Каиро назив „Вавилон" обишао је читав средоземни басен, задржавајући се у лексичком фонду обају полова хришћанске екумене, чије је културно зрачење оставило трага што на општим знањима, што на списатељском маниру старих српских литерата. Штавише, дијапазон његових значења се временом знатно проширио, па је тако египатски султан постао „вавилонски", цела територија Египта прозвана је „Вавилонијом", а њени становници „Вавилоњанима". На Западу, ово је било готово опште место књижевног стваралаштва независно од жанровских и формалних подела. Сходно томе среће се у крсташким хроникама, житијима светих, али и у поетским саставима.[29] Слично је и са документарном грађом – *Soldano di Babilonia* по правилу се јавља као друга заинтересована страна у трговачким уговорима похрањеним по архивима медитеранских комуна, а рекло би се да су га под тим именом знали и сами Дубровчани.[30] У византијским изворима, с друге стране, ова појава јесте посведочена, али сасвим изузетно;[31] у поређењу са латинским материјалом, рекло би се и занемарљиво. Овде, међутим, није кључно утврдити из које су традиције дати појмови могли доћи у српску средину, нити одакле их је Доментијан можда преузео и евентуално инкорпорирао у своју приповест. Врло је могуће да се јасна представа о тим проблемима не може ни стећи. У сваком случају, довољно је констатовати да су, у општој атмосфери културне размене на Средоземљу, вероватно постојали начини да старији животописац из једног или другог извора чује за египатски Вавилон. Ипак, потенцијални проблем у вези са тим назире се у природној потреби да се појам испуни извесном епистемолошком садржи-

---

[29] Будући да је овом напоменом тешко обухватити чак и узорак ове огромне продукције који би се могао назвати репрезентативним, упутићемо само на неколико важних дела временски блиских светом Сави и његовим животописцима. Из богатог хагиографског наслеђа латинског Запада може се издвојити Бонавентурино житије светог Фрање Асишког, који је и сâм, неких петнаестак година пре српског прелата, посетио ејубидског владара Ел Камила – S. Bonaventurae opera omnia VIII, 532; помен „вавилонског" султана присутан је и у доцнијој традицији о овом несвакидашњем сусрету, в. *Tolan*, Saint Francis and the Sultan, 147, 192–193, 207. Насупрот томе, вреди погледати спис Жофроа од Вилардуена, хроничара Четвртог крсташког рата, у којем се доследно говори о „Вавилону" и „Вавилонској земљи" (*la terre de Babiloine*) када се мисли на Каиро и ејубидски Египат – Geoffroi de Ville-Hardouin, Conquête, 18 (19), 52 (53), 54 (55), 114 (115).

[30] У супротном, папа Григорије XI би у писму од 24. марта 1373. године, у којем им даје благослов да годишње шаљу две лађе са робом у Александрију и друге територије под влашћу „султана Вавилоније", направио адекватнији избор речи – *Krekić*, Dubrovnik (Raguse) et le Levant, 116 и регест № 304; в. и рег. 323, 739, 779, 1192.

[31] Један од тих ретких примера јесте *Алексијада* Ане Комнин, у којој су реч „Вавилон" и њене изведенице употребљене на специфичан начин. Без обзира на сумњиву фактографију, њени описи сукоба између египатских муслимана и западних витезова интересантни су са терминолошке стране. Пре свега, када говори о фатимидском халифи Ел Амиру (1101–1130), осим имена Ἀμεριμνής користи и фразу „владар Вавилона" (ἐξουσιαστὴς Βαβυλῶνος), или само „Вавилонац" (Βαβυλώνιος); консеквентно, његово седиште јесте „Вавилон" (Βαβυλών), а поданици „Вавилоњани" (Βαβυλώνιοι) – Annae Comnenae Alexias I, 11.7.1–3, 12.1.3. Приметимо, међутим, да када при крају свог дела Ана прави извесне алузије на библијски Вавилон, и то баш на епизоду са Тројицом младића у ужареној пећи, она користи тај исти назив – исто, 15.10.4.

ном. Будући да је онај други, библијски Вавилон кроз низ веома препознатљивих мотива свакако био дубоко урезан у свест нашег хагиографа, намеће се као могућност да је управо репертоар тих старозаветних слика имао пресудан утицај на дефинисање његове перцепције. Стога, питање да ли је Доментијан имао прилику да сазна за овај термин представља тек увод у праву дилему – ако јесте, у којој мери је разумео на шта се он односи, и да ли га је могао, барем отприлике, везати за неку одређену локацију?

Квалитет географских знања у средњовековној епоси битно се разликује од онога што се под тиме разуме данас. Исто важи и за концепт поуздане референце, тј. научног штива које нуди релевантне и прецизне информације о одређеним темама. У недостатку ове врсте литературе, топографија је најчешће објашњавана кроз систем асоцијација са *Светим писмом* и другим споменицима хришћанског предања, што је за последицу неретко имало погрешне закључке и импровизоване етимологије. С тим у вези, индикативно је позвати се на оно што о имену египатског Вавилона каже Јован, коптски епископ града Пшатија (грч. Νικίου) из VII века. Према његовој причи, побуна александријских Јевреја навела је цара Трајана да лично дође са војском у Египат; том приликом он је саздао чврсту и неосвојиву тврђаву, насловивши је „Вавилоном". Речену утврду је, наводно, у своје доба утемељио још Навуходоносор дошавши у Мисир да се обрачуна са вероломним Јеврејима – „краљ Магâ и Персијанаца" наденуо јој тада назив *према сопственом граду, Вавилону*.[32] На овом примеру лепо се види параетимолошка веза успостављена између двају истоимених места, која је, несумњиво, збуњивала многе писце пре Савиних хагиографа и после њих, укључујући и оне што су и сами пропутовали мањим или већим делом блискоисточних пространстава. Због тога су и традиције везане за Вавилон у Месопотамији понекада приписиване ономе на Нилу. Ту судбину поделило је и предање о Тројици светих младића, чије се чудесно избављење из огњене пећи у једном делу путописне књижевности смешта управо у Египат.[33]

Бројни ходочасници и путешественици користили су назив „Вавилон (ија)" за оба града – халдејски и египатски.[34] Неки од њих су, ипак, изналазили различита средства којима се дистинкција у мањој или већој мери одржавала. У

32 Chronique de Jean, 293–294.

33 У делу сер Јована Мандевила, вероватно најчитанијем путопису позног средњег века, стоји следеће: „And there [at Babyloyne] made Nabugodonozor the Kyng putte three Children in to the Forneys of Fuyr; for thei weren in the righte Trouthe of Beleeve: The whiche Children Men cleped, Ananya, Azaria, Mizaelle; as the Psalm of *Benedicite* seythe. [...] And that was for the Myracle, that he saughe Goddes Sone to go with the Children thorghe Fuyr, as he seyde" – The Voiage and Travaile of Sir John Maundevile, 35. Све време овде је реч о египатском Вавилону, који аутор назива „Малим Вавилоном" (*Babyloyne the lesse*), односно Вавилоном „где султан обитава" (*where that the Soudan duellethe*); он је, штавише, у потпуности свестан тога да се „Велики Вавилон" (*the grete Babyloyne*), где је настала подела језикâ, налази на сасвим другој локацији – исто, 35–42.

34 Нека за пример послужи добро познати ходочаснички спис Бурхарда Сионског, из другог полустолећа XIII века – Peregrinatores medii aevi quatuor, 20, 61, 79.

једном спису прве половине XII века говори се о великом успону Цезареје Палестинске, заправо о томе како је она под Сараценима цветала између „Вавилона и Вавилоније, то јест између Балдаха (Багдада, прим. А. З. С.) у Персији и Мемфиса у Египту".[35] Још је ригорознији по том питању Јован Полонер, који је око 1420. године писао да постоје три Вавилона. Један је лежао на обалама Тигра, а други у Египту; у првом је владао Навуходоносор, док је у потоњем некада столовао фараон – за ова два, у којима препознајемо древни Вавилон и Мемфис, вели да су у његово време били пусти. Трећи, такође у Египту, назван је „Новим Вавилоном". То је био дом султана, и штавише, граничио се са Каиром (*Kayrum*).[36] Иако га Доментијан очигледно није познавао,[37] назив што египатска престоница и данас носи сразмерно је учестао у изворима на латинском језику, само, подразумева се, у различитим ортографским варијантама. Тако се код Лудолфа из Зудхајма каже да су „Нови Вавилон" и Каиро (*Carra*/*Alcayre*) два величанствена града, оба смештена на обали Нила у близини један другог.[38] Међутим, прави значај овог поклоничког списа из XIV столећа за тренутну расправу јесте у Лудолфовој причи о „Старом Вавилону", за који су му казали да се налази североисточно, удаљен око тридесет дана пута од делте Нила. Из даљег текста би се рекло да је ходочасник веома желео да дозна што више о месту где је некада стајала Вавилонска кула, али му то у основи није пошло за руком. Током пет пуних година он се без престанка распитивао на свим странама и могућим језицима,[39] да би на крају имао свега неколико нејасних података – знао је да су од

---

35 „Sarracenorum tempore sub tanta nobilitate florebat Cesarea, quod inter Babilonem et Babiloniam, id est Baldach in Perside et Menfim in Egipto, quasi paradysus eorum vigebat" – De situ urbis Jerusalem, 430; уп. нап. 15 изнад.

36 „Sciendum, quod tres sunt Babyloniae: prima super fluvium Thabor (Tigrim), in qua regnavit Nabuchodonosor. Secunda est in Aegypto, super quam regnavit Pharao. Istae duae sunt desolatae. Tertia [...] etiam est in Aegypto. Huic contigua est civitas, quae Kayrum dicitur, in quo regia sunt palatia ipsius soldani, et est una et eadem civitas cum nova Babylonia" – Descriptiones Terrae Sanctae, 279.

37 Каиро се, по свему судећи, називао Египтом и у доста познијој српској путописној литератури. У спису Јеротеја Рачанина с почетка XVIII столећа се, штавише, прави разлика између „Старог" и „Великог" Египта, тј. Мисира – Света земља у српској књижевности, 177–178. „Египат" јесте термин који за престоницу на Нилу користе и стари руски аутори, од Агрефенија, преко Варсануфија и Василија Позњакова, до Василија Григоровича-Барског (XIV–XVIII в.) – Хожденіе архимандрит Агреѳенья, 2; Хожение священноинока Варсонофія, 15–17; Хожденіе купца Василія Познякова, 15–16. О неколиким значењима имена „Египат" Барски је оставио језгровиту забелешку: „Египетъ именуеться вся страна Египетская и Египетъ именуеться градъ; градъ паки Египетъ именуеться двогубо: Египетъ ветхій и Египетъ новій, еже естъ градъ ветхій и новій градъ" – Странствованія Василья Григоровича-Барскаго I, 413.

38 „Et sic eundo [...] proceditur per viam publicam et pervenitur in Carram et Babyloniam novam, quae sunt duae maximae civitates parum distantes supra fluvium paradisi Nilum sitae. Et illa civitas, quae olim Carra dicebatur, nunc Alcayre vocatur." Он вели да је Каиро већи од Вавилона, али и од Париза, и то седам пута – Ludolphus, De itinere Terrae Sanctae, 51; уп. La Citez de Jherusalem, 451: „En la cité de la novele Babiloine qui est en Egypte et au Caheire; Babyloine est la citez et li Caheires li chastiaus".

39 „Et est sciendum, quod dum in ipsis partibus per quinquennium assidue et continue cum omnibus hominibus, in quibus humanum sit idioma, die noctuque sim conversatus, quotidie de diversis inquirens, quibus omnibus eram informatus, tamen de antiqua Babylonia, in qua fuit turris Babel,

града до његовог времена остале само необичне рушевине у близини Багдада, те да је стаза што до њих води дом свакојаких отровних створења. Свој сажети исказ, који не заузима ни пола стране штампаног текста у модерним издањима, Лудолф завршава жалећи се да ништа поуздано не може више рећи о Старом Вавилону, и како је то све што се дало сазнати од људи у оним крајевима.[40]

*

У складу са свиме напред изнесеним, перспектива хиландарског јеромонаха Доментијана наново долази у фокус дискусије. И даље изгледа оправдано претпоставити да је он могао чути за Вавилон у Египту, али је готово немогуће са сигурношћу реконструисати представу коју би он о том месту формирао на основу својих постојећих и новостечених знања. Већ је истакнуто да су свест о постојању неког појма и комплетно разумевање онога што он обухвата две различите ствари. Очигледно, информације о тим удаљеним крајевима, а нарочито оне поуздане, нису увек биле доступне; чак и када јесу, проблем њихове веродостојности ипак је разлог за опрез. Додатна компликација проистиче из тога што заправо не можемо бити сигурни да је Доментијан уопште следио Саву на његовом другом путешествију – у науци се таква могућност неретко допушта,[41] али је доста тешко наћи чврсте аргументе који би је недвосмислено поткрепили. Према томе, овде се одмах мора указати на двоструку опасност којој је „хеуристички" поступак старијег животописца био изложен. Чак и да је лично пролазио тим блискоисточним пространствима, ни квалитет ни квантитет стечених обавештења нису били загарантовани; томе у прилог иде исповест Лудолфа из Зудхајма. Опет, уколико Доментијан није био у свити бившег архиепископа, па се сходно томе морао ослањати на допунске изворе, прича о другом ходочашћу до читалаца је могла доћи у потпуно непрепознатљивом облику.

Природно, сасвим нова димензија проблема јавља се као последица транспоновања одређених информација на план хагиографије – осим начелних измена које се очекују с обзиром на посебна правила жанра, мора се рачунати и на то да су недовољно смислени и штури подаци захтевали накнадно промишљање, при чему је свака наредна (релативно слободна) интерпретација додатно отежавала исправно разумевање полазне основе. Те „рационализације" одвијале су се по уобичајеном принципу: мотиви, поуке и менталне слике проистекле из хришћанске традиције биле су својеврсна константа којој је свакодневица тежила;

numquam plus ab aliquibus viventibus discutere potui, quam hic sequitur" – Ludolphus, De itinere Terrae Sanctae, 56.

40 „Nil aliud veri possum dicere de Babylonia antiqua, nec umquam in partibus illis ab aliquibus hominibus potui investigare" – исто.

41 Овде ћемо из практичних разлога навести само два мишљења која одражавају дијаметрално различите ставове по овом питању – позиције да је Доментијан несумњиво следио Саву на другом путовању држи се *Јухас-Георгиевска*, Књижевно дело јеромонаха Доментијана, VIII, док *Костић*, Је ли Доментијан био ученик Савин, 942 пружа аргументе за тезу да је хагиограф био уз архиепископа на првом, али не и на другом његовом хождению по Блиском истоку.

у односу на ту „алтернативну стварност" она је схватана и њој је саображавана. Ове карактеристике изворне базе, које постављају сразмерно озбиљна методолошка ограничења, учиниће да резултат ове и сваке даље расправе о томе шта се у *Житију светог Саве* под „Вавилоном" разуме остане у домену боље или лошије аргументоване хипотезе. Но, ако се треба определити између Багдада и Каира, а у обзир се узме недостатак практичних и духовних побуда за Савин одлазак у удаљени центар Халифата, склони смо тумачењу да се ради управо о овом другом. Наравно, такав став изискује додатно објашњење – ако је већ „Велики Вавилон" представљао Каиро, остаје нејасно чему се има приписати помен „Великог Египта".

Драгутин Анастасијевић је ово решио тако што је „Велики Вавилон" повезао са Старим, а „Велики Египат" са Новим Каиром,[42] на тај начин смештајући оба града поврх ушћа Нила. Његово тумачење, премда подстицајно, ипак није лишено спорних тачака. Пре свега, на основу пажљивог читања Доментијанових вести стиче се утисак да је „Велики Египат" морао обухватати и стари део Каира. Оправдање за ову тврдњу хагиограф је пружио рекавши да је Сава по доласку одсео „у дому Пресвете Богородице, где Господ раније станова младенствујући телом".[43] У науци је већ утврђено да се ово односи на тзв. „Висећу цркву" (*al-Muᶜallaqa*), најзнаменитији хришћански споменик египатског Вавилона,[44] који има своје место у апокрифној традицији о бекству Свете породице у Египат.[45] Насупрот томе, не можемо казати са чиме би се могао поистоветити локалитет бременит успоменом на подвиг Тројице младића, поменут у контексту Савиног одласка у „Велики Вавилон". Иако се, дакле, са терминолошке тачке гледишта Анастасијевићева теза не мора чинити проблематичном (/Велики/ Вавилон = Стари Каиро; /Велики/ Египат = Нови Каиро), елементи сакралне топографије посведочене у житијима доводе у питање њену одрживост.

Други и вероватно најупадљивији недостатак предложеног решења проистиче из Доментијанове приче о *двојици* султана којима је бивши архиепископ ишао у посету, а који се свакако не би могли обојица наћи у средишту ејубидске државе.[46] Међутим, упоредно разматрање описа двеју наводних аудијенција

---

42 *Анастасијевић*, Свети Сава је умро 1236, 239.

43 В. нап. 45 испод.

44 *Миљковић*, Житија светог Саве, 167. О овој богомољи и ондашњем хришћанском наслеђу уопште, *J. M. van Loon*, The Christian Heritage of Old Cairo, 74–79, са напоменама (321) и библиографијом (326–329).

45 Савин животописац бележи: „И тоу прѣпочиноути въ домоу прѣс(ве)тые б(огородн)це. нд[е]же г(оспод)ь прѣжде того прѣбы. младѣн'ствѹеть плътїю. оубѣжавь ѡт[ь] беꙁаконнаго ірода. и страш'нїим[ь] пришъствїемь. съкрѹшивь лъсти егѵ̈п'тьскые" – Доментијан (2001), 370 (371). Уп. Теодосије (1973), 191; Теодосије (1988), 241. Последњи део односи се на чувене речи из *Књиге пророка Исаије*: „Гле, Господ сједећи на облаку лаку доћи ће у Мисир; и затрешће се од њега идоли Мисирски, и срце ће се растопити у Мисирцима" (Ис 19: 1). Ови редови су, особито међу коптским хришћанима, имали кључну улогу у процесу сакрализације египатског пејзажа – *Davis*, A Hermeneutic of the Land, 329–336.

46 Сима Ћирковић је ове личности сврстао у у групу „оних који су поменути као носиоци достојанстава или функција, али без имена" – *Ћирковић*, Доментијанова просопографија, 142.

управо би могло бити кључ за разумевање овог дела итинерара. Наиме, између одломка о боравку у „Великом Вавилону", који смо навели на почетку овог рада, и приказа његових доживљаја из „Великог Египта" уочавају се веома индикативне паралеле. Баш као и у првом случају, пре доласка у „Велики Египат" Сава је по ученицима послао вест; чувши то, ондашњи султан, попут „вавилонског" пре њега, био је обузет страхом Божјим; уследио је свечани пријем, а Сава је опскрбљен свиме што му је било потребно; на крају, као што је претходно добио пратњу до „Великог Египта", светитељ је сада султановим старањем безбедно спроведен до Синајске горе.[47] Ове сижејне сличности додатно су наглашене на стилском плану. Чак три пута у једној истој реченици Доментијан користи реч „такође" (такожде) – „И отуда [из „Великог Вавилона"] уставши оде у Велики Египат, и ту *такође* посла ка султану који је царевао Египтом, и овај *такође* чувши за долазак Преосвећенога, *такође* преобративши се Божјим страхом, и са радошћу прими га [...]" (прим. и курзив А. З. С.).[48]

Коментаришући овај списатељски куриозитет, Радмила Маринковић је приметила да вероватно „Доментијан прави грешку и говори о два града: Великом Вавилону и Великом Египту, као и о два султана: султану града Вавилона и египатском султану". Она закључује: „И начин описивања Савиног боравка у та ‘два' града потпуно је идентичан и указује да се ради у ствари о једном".[49] У овој проницљивој оцени заправо може лежати суштина непознанице коју дати сегмент Савине маршруте и данас представља за истраживаче. Узме ли се да је заиста реч о једном месту, и то Каиру, тежиште проблема помера се на сасвим други ниво – шта је, дакле, могло довести Доментијана до тога да исконструише прилично радикалан излет са главне путање? Ако је посреди пропуст начињен из лоше обавештености или неразумевања, схватање да је хагиограф

Много раније су, међутим, уочене и коментарисане недоумице проистекле из помена „двојице" султана – премда у форми успутне напомене, *Гавриловић*, Свети Сава, 194 истиче да је Сава у Багдаду („Великом Вавилону") видео *халифу*, а у Египту *султана*. Према овом питању је *Витковић*, Друго путовање, 10 изразио обазриву дозу скепсе; уколико их је заиста било двојица, сматра он, један је свакако био Ел Малик ел Камил (у „Великом Египту"), док би други могао бити Ел Насир Давуд, који је у то време био *емир* Керака. Премда ова дискусија и даље остаје отворена, не би требало искључити ни могућност да се иза лика вавилонског „султана" заправо крије својеврсна алегорија муслиманских власти са којима је Сава морао имати посла чим је напустио крсташке поседе, а у вези са регулисањем његовог правног статуса као странца у „Дому ислама". Ближе разматрање ове теме можда би у перспективи могло открити још један слој Доментијановог конструкта који је у житију назван „Великим Вавилоном".

[47] Доментијан (2001), 370, 372 (369, 371). Теодосијева верзија догађаја обогаћена је извесним детаљима којих у његовом главном извору нема, при чему је најпитореснија, свакако, сцена у којој султан обдарује Саву егзотичним поклонима, в. Теодосије (1973), 192; Теодосије (1988), 242. Овим питањем бавили смо се у посебном раду – *Савић*, Дарови са Нила, 7–35.

[48] „И ѡт[ь] тоудꙋ въставь иде въ великы егѷп'ть. и тоу такожде посла къ соултаноу ц(а)р(ь)ствоующомоу егѷптомь. и тъ такожде слышавь пришъствїе прѣос(ве)щен'наго. такожде страхωм[ь] б(о)жїемь обрътив се. и съ радостїю прїеть и" – Доментијан (2001), 370 (369, 371).

[49] Доментијан (1988), 369, нап. 27. Ово прихвата и *Половина*, Топос путовања, 196–197, нап. 178.

следио свог учитеља можда би заиста требало преиспитати. Било како било, на основу закључака из досадашњег излагања могуће је сада поставити једну радну хипотезу.

*

Претпоставимо да су у представи о другом Савином путовању којом се Доментијан водио приликом састављања житија фигурирала оба топонима, и „Вавилон" и „Египат", која су се највероватније односила на један исти град, египатски Каиро, или пак на његове две целине. Уколико он већ није био у прилици да лично пропрати светитељев итинерар, ти термини морали су доћи са неке друге стране – можда од Савиних пратилаца, а можда и из неког непознатог писаног извора. Сетимо се да је још Никола Радојчић размишљао о постојању несачуваних описа архиепископових хождениja,[50] при чему не би зачудило ни то да је са̂м Сава водио неку врсту забелешке о свом боравку на Истоку. Иако се о пореклу Доментијанових информација и тачним околностима под којима их је примио за сада може само спекулисати, писана сведочанства овде изгледају још вероватнија зато што је хагиограф, по свој прилици, био суочен са шкртошћу података и немогућношћу додатног распитивања. То га је, на крају крајева, и навело да спорне делове Савине путање на неки начин најпре самом себи појасни, а затим и да их уклопи у житијну приповест. Тако је испрва свакомод појмова доделио засебно просторно одређење. Очигледна асоцијација на термин „Вавилон" био је град цара Навуходоносора у Халдеји, који је он добро познавао из светих књига и који је био поприште бројних препознатљивих сцена из *Старојā завеша*, попут оне са Тројицом светих младића у пећи.

С тим у вези, не мислимо да је призивање успомене на Ананију, Азарију и Мисаила доказ да је Сава био у Месопотамији, како су тврдили неки старији проучаваоци. Напротив, то само говори о томе како је Доментијан *разумео* Савину руту и како ју је пренео на текстуалну раван. Кроз аналогију са Вавилоном из *Библије*, писац је „осмислио" сопствени „Велики Вавилон", придодајући звучном називу сакрални набој старозаветног узора. Оплемењујући га суштином он је, другим речима, негирао разлику између два у стварности различита места, а као резултат ове апстрактне сублимације египатски Вавилон је попримио и географске координате свог халдејског „парњака". Више је чинилаца који су могли допринети таквом исходу – нејасноће изазване двосмисленим именом; непоуздани извори чији су аутори претходно запали у сличну или исту заблуду; предања која се погрешно везују за један или други Вавилон, и томе слично.[51]

Ако бисмо желели таксативно изложити Доментијанов литерарни поступак, то би изгледало отприлике овако – хагиограф се најпре сусрео са једним појмом чије му је право значење промакло; он је у њему видео један истакнути

---

[50] *Радојчић*, Свети Сава, 45.

[51] Уп. *Миљковић*, Житија светог Саве, 158.

библијски мотив и са њим га поистоветио, ексцерпирајући га притом из његовог стварног просторног окружења; тада је, сходно природи дела, далеки пут у Међуречје требало некако контекстуализовати и дати му јасну сакралну ноту. Светилиште Тројице младића где се Сава наводно поклонио не треба, дакле, третирати као место које је он *зайста* обишао. Та светиња овде је у функцији идентификације посвећеног простора – у свести читаоца она је требало да покрене један културно условљен систем асоцијација који би, остајући начелно и даље на равни симболике, светитељевом одредишту ипак дао препознатљиву просторну димензију.[52] Језиком дипломатике, могло би се рећи да је помен овог храма тек својеврсна „короборација" Савине измишљене посете библијском Вавилону, и да је стога подједнако фиктивна.[53] На сличан начин је, примера ради, у византијској житијној литератури сакрална атмосфера Александрије изграђивана тако што су јунаци наводно посећивали култне објекте светога Мине, те светих Кира и Јована.[54] Заједничка овим двама случајевима јесте тенденција да се, позивањем на карактеристичне тренутке и личности из свештене историје, конструисање светог места смисаоно заокружи. То што су се Савине посете „Великом Вавилону" и „Ве-

---

[52] Остајући на овом проблему, делује сврсисходно подсетити на разматрање Бојана Миљковића у вези са Савиним одласком у Александрију. У раније поменутом писму које је упутио из Светог града, он је обавестио игумана Студенице о наредној инстанци свог путовања: „и ако ми богь дасть и малоу мокь, нти хоштоу оу Алеѯандрїю кь патрїархоу да се поклоню светомоу Маркоу" – Poslanica sv. Save, 231; Сава, Сабрани списи, 169. Међутим, како запажа *Миљковић*, Житија светог Саве, 159–160, средином четврте деценије XIII столећа у древном патријаршијском седишту није било могуће видети ни мошти овога јеванђелисте, ни посвећени му манастир: његове реликвије нашле су се још у IX веку на супротном крају Медитерана, у Венецији, док је главни центар његовог штовања у Александрији разорен у немирима изазваним Петом крсташком војном, петнаестак година уочи Савине посете. „Иако су ове чињенице свакако биле познате у Јерусалиму одакле Сава узима водиче", закључује Миљковић, „стара традиција о легендарном оснивачу александријске цркве и даље је жива, те Савине и речи његовог старијег животописца не треба схватити дословно као поклоњење пред конкретном реликвијом или у конкретном храму, већ као ходочашће у град и посету цркви чији је заштитник био свети Марко" – исто, 160. Сличан поступак обликовања простора кроз симболе утемељене у хришћанском предању може се применити на хагиографску конструкцију „Великог Вавилона".

[53] У овој тачки наше тумачење се сасвим разилази од Витковићевог. Он, наиме, убраја цркву Тројице младића у светиње које Сава јесте видео, иако је не смешта у халдејски Вавилон, већ у Каиро. Као одговор на питање зашто би се богомоља посвећена Ананији, Азарији и Мисаилу налазила у египатској престоници, аутор евоцира предање о њиховом страдању; верује се, наиме, да су погубљени на наређење цара Камбиза заједно са њиховим другом Данилом, много година након претходно помињаних дешавања за владе Навуходоносора – Житија светих за децембар, 477. *Витковић*, Друго путовање, 10 сматра да се смакнуће одиграло у Мемфису, који је не много пре тога пао под персијску власт, па тиме објашњава и присуство њиховог култа у овом граду. Ипак, изложени ток мисли не делује нарочито убедљиво, у првом реду због тога што је, будући префигурација важног новозаветног мотива Христовог нетљеног боравка у гробу (Житија светих за децембар, 468, нап. 1), епизода са бацањем у пећ имала доста јасније дефинисан хагиолошки потенцијал, па би самим тим требало да је у очима нашег хагиографа деловала као прикладније средство за изградњу светог места.

[54] Како истиче *Koutrakou*, The Image of Egypt, 221–222, каткада је јако тешко разлучити да ли места поменута у житијима припадају стварном историјском контексту у којем је светац живео, или су уведена као литерарно средство с циљем да његовом боравку у Египту дају одређену ноту аутентичности.

ликом Египту" одиграле по готово истоветној схеми, а што јасно указује на то да се радило о једном те истом догађају, у основи није било битно – ове специфичне алузије учиниле су да се у читалачкој машти створи утисак о два града.

У складу са изнетом аргументацијом, могуће је сада предложити следећу маршруту којом је Сава стигао до манастира Свете Катарине: из Керака, он је ишао право ка метрополи на Нилу, а одатле за Синај.[55] Иако се од почетка вероватно радило о делу средњовековног Каира, Доментијан је „Велики Вавилон" у својој уобразиљи претворио у нешто сасвим друго, подаривши му просторну и сакралну димензију града цара Навуходоносора. Посматран са овог становишта, приступ аутора старијег *Житија светог Саве* приближава се разгранатом теоријском кључу који је Алексеј Михаилович Лидов феноменолошки одредио као *хијеротопију*. Он, наиме, подразумева активно и усмерено настојање да се изгради свети простор, било то у оквиру храма (кроз сплет визуелних, аудитивних и олфактивних стимулансâ), или пак, као у нашем случају, у имагинарном универзуму књижевног дела.[56] Како је зналачки показао Питер Браун, потоња варијанта дозвољава да се кроз избор језичко-стилских средстава успостави јединствен просторни миље, обликован тако да одражава светост протагонисте житија.[57] Наравно, хагиолошки набој „Великог Вавилона", тј. његова улога у дефинисању Савиног светачког идентитета, сасвим је миноран; с друге стране, поступак који је Доментијан применио „стварајући" ово свето место и уклапајући га у итинерар свог учитеља свакако је инструктиван за евентуална даља проучавања његових путовања. У том механизму је, наиме, недвосмислено имплицирана потреба да се странствовања првог архиепископа посматрају кроз једну нарочиту жанровску и симболичку призму, схваћену у складу са принципима поетике којом је приповест о животу и подвизима светог Саве, садржана у текстовима његових житија, дубоко и суштински прожета.

ЛИСТА РЕФЕРЕНЦИ – LIST OF REFERENCES

Извори – Primary Sources

Annae Comnenae Alexias I–II, eds. *D. R. Reinsch – A. Kambylis* (Corpus Fontium Historiae Byzantinae 40), Berolini – Novi Eboraci 2001.

Chronique de Jean, évêque de Nikiou, trans. *H. Zotenberg*, Paris 1883.

De situ urbis Jerusalem et de locis sanctis intra ipsam urbem sive circumjacentibus, *M. De Vogüé*, Les églises de Terre Sainte, Paris 1860, 412–433.

Descriptiones Terrae Sanctae ex saeculo VIII. IX. XII. et XV, ed. *T. Tobler*, Leipzig 1874.

---

[55] Разуме се да простора за дискусију о овом питању и даље има – за нешто другачије тумачење ове деонице Савиног пута, в. *Miljković*, Serbia and the Holy Land, 162–163.

[56] Методолошке поставке овог приступа изложене су у *Lidov*, Hierotopy, 32–48; *исти*, Creating the Sacred Space, 61–85 (са допуњеном релевантном библиографијом).

[57] *Brown*, Chorotope, 117–125.

Diodorus Siculus, Library of History I, trans. *C. H. Oldfather* (Loeb Classical Library 279), Cambridge Mass. 1933.

Doctoris seraphici S. Bonaventurae opera omnia VIII, ed. *A. Lauer*, Quaracchi 1898.

Geoffroi de Ville-Hardouin, Conquête de Constantinople, avec la continuation de Henri de Valenciennes, ed. *N. de Wailly*, Paris 1882[3].

La Citez de Jherusalem, *M. De Vogüé*, Les églises de Terre Sainte, Paris 1860, 436–451.

Ludolphus, De itinere Terrae Sanctae liber, ed. *F. Deycks* (Bibliothek des Litterarischen Vereins 25), Stuttgart 1851.

Peregrinatores medii aevi quatuor: Burchardus de Monte Sion, Ricoldus de Monte Crucis, Odoricus de Foro Julii, Wilbrandus de Oldenborg, ed. *J. C. M. Laurent*, Lipsiae 1873[2].

Poslanica sv. Save arhiepiskopa srpskoga iz Jerusalima u Studenicu igumnu Spiridonu, Ситнији списи Ђуре Даничића III, прир. *Ђ. Трифуновић*, Београд 1975, 230–231 [Poslanica sv. Save arhiepiskopa srpskoga iz Jerusalima u Studenicu igumnu Spiridonu, Sitniji spisi Đure Daničića III, prir. *Đ. Trifunović*, Beograd 1975, 230–231].

Strabo, Geography VIII, trans. *H. L. Jones* (Loeb Classical Library 267), Cambridge Mass. 1932.

The Voiage and Travaile of Sir John Maundevile, Kt. which treateth of the Way to Hierusalem, and of Marvayles of Inde, with other Ilands and Countryes, ed. *J. O. Halliwell*, London 1839.

Доментијан, Живот светога Саве и Живот светога Симеона, прир. *Р. Маринковић*, Београд 1988 [Domentijan, Život svetoga Simeona i Život svetoga Save, prir. *R. Marinković*, Beograd 1988].

Доментијан, Житије светога Саве, прир. *Љ. Јухас-Георīиевска – Т. Јовановић*, Београд 2001 [Domentijan, Žitije svetoga Save, prir. *Lj. Juhas-Georgievska – T. Jovanović*, Beograd 2001].

Житија светих за децембар, прир. *Ј. Сū. Поūовић*, Београд 1977 [Žitija svetih za decembar, prir. *J. Sp. Popović*, Beograd 1977].

Ковачевић Љ., Неколико прилога за црквену и политичку историју јужних Словена, Гласник Српског ученог друштва 63 (1885) 19–40 [*Kovačević Lj*., Nekoliko priloga za crkvenu i političku istoriju južnih Slovena, Glasnik srpskog učenog društva 63 (1885) 19–40].

Света земља у српској књижевности од XIII до краја XVIII века, прир. *Т. Јовановић*, Београд 2007 [Sveta zemlja u srpskoj književnosti od XIII do kraja XVIII veka, prir. *T. Jovanović*, Beograd 2007].

Свети Сава, Сабрани списи, прир. *Д. Боīдановић*, Београд 2008 [Sveti Sava, Sabrani spisi, prir. *D. Bogdanović*, Beograd 2008].

Србљак. Службе – канони – акатисти I, прир. *Ђ. Трифуновић*, Београд 1970 [Srbljak. Službe – kanoni – akatisti I, prir. *Đ. Trifunović*, Beograd 1970].

Старе српске биографије I, прев. *М. Башић*, Београд 1924 [Stare srpske biografije I, prev. *M. Bašić*, Beograd 1924].

Странствованія Василья Григоровича-Барскаго по святымъ местамъ Востока I–IV, прир. *Н. Барсуковъ*, С. Петербургъ 1885–1887 [Stranstvovanija Vasil'ja Grigoroviča-Barskago po svjatym" mestam" Vostoka I–IV, prir. *N. Barsukov"*, S. Peterburg" 1885–1887].

Теодосије, Житија, прир. *Д. Боīдановић*, Београд 1988 [Teodosije, Žitija, prir. *D. Bogdanović*, Beograd 1988].

Теодосије Хиландарац, Живот Светога Саве, изд. *Ђ. Даничић*, прир. *Ђ. Трифуновић*, Београд 1973 [Teodosije Hilandarac, Život Svetoga Save, izd. *Đ. Daničić*, prir. *Đ. Trifunović*, Beograd 1973].

Хожденіе архимандрит Агреѳенья обетелі Пресвящыя Богородица, прир. *Арх. Леонидъ* (Православный Палестинскій Сборникъ 16/3), С.-Петербургъ 1896 [Hoždenie arhimandrit Agrefen'ja obeteli Presvjaščyja Bogorodica, prir. *Arh. Leonid"* (Pravoslavnyj Palestinskij Sbornik" 16/3), S.-Peterburg" 1896].

Хожденіе купца Василія Познякова по святымъ местамъ Востока, прир. *Х. М. Лопаревъ* (Православный Палестинскій Сборникъ 6/3), С.-Петербургъ 1887 [Hoždenie kupca Vasilija Poznjakova po svjatym" mestam" Vostoka, prir. *H. M. Loparev"* (Pravoslavnyj Palestinskij Sbornik" 6/3), S.-Peterburg" 1887].

Хожение священноинока Варсонофія во святому граду Іерусалиму, прир. *С. О. Долговъ* (Православный Палестинскій Сборникъ 15/3), Москва 1896 [Hoženie svjaščennoinoka Varsonofija vo svjatomu gradu Ierusalimu, prir. *S. O. Dolgov"* (Pravoslavnyj Palestinskij Sbornik" 15/3), Moskva 1896].

Литература – Secondary Works

Amélineau E., La géographie de l'Égypte à l'époque copte, Paris 1893.

Brown P., Chorotope: Theodore of Sykeon and His Sacred Landscape, ed. *A. Lidov*, Hierotopy. Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Medieval Russia, Moskva 2006, 117–125.

Cassidy-Welch M., Space and Place in Medieval Contexts, Parergon 27/2 (2010) 1–12.

Davis S. J., A Hermeneutic of the Land: Biblical Interpretation in the Holy Family Tradition, eds. *M. Immerzeel – J. van der Vliet*, Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium I, Leuven 2004, 329–336.

Gabra G., The Fortress of Babylon in Old Cairo, eds. *C. Ludwig – M. Jackson*, The History and Religious Heritage of Old Cairo: Its Fortress, Churches, Synagogue, and Mosque, Cairo – New York 2013, 18–33.

Hiti F., Istorija Arapa od najstarijih vremena do danas, Sarajevo 1988.

J. M. van Loon G., The Christian Heritage of Old Cairo, eds. *C. Ludwig – M. Jackson*, The History and Religious Heritage of Old Cairo: Its Fortress, Churches, Synagogue, and Mosque, Cairo – New York 2013, 74–79.

Kaplan M., Pouvoirs, Église et sainteté. Essais sur la société byzantine, Paris 2011.

Koutrakou N.-C., The Image of Egypt in the Byzantine Thought-World: Reminiscence and Reality (7th–12th Centuries), Graeco-Arabica 9–10 (2004) 211–233.

Krekić B., Dubrovnik (Raguse) et le Levant au Moyen Âge, Paris 1961.

Kubiak W. B., Al-Fustat: Its Foundation and Early Urban Development, Cairo 1987.

Kuelzer A., Byzantine and early post-Byzantine pilgrimage to the Holy Land and to Mount Sinai, ed. *R. Macrides*, Travel in the Byzantine world. Papers from the Thirty-fourth Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham 2002, 149–161.

Le Gof Ž., Srednjovekovna civilizacija Zapadne Evrope, Sremski Karlovci – Novi Sad 2010.

Lidov A. M., Creating the Sacred Space. Hierotopy as a new field of cultural history, eds. *L. Carnevale – Ch. Cremonesi*, Spaci e percorsi sacri. I santuari, le vie, i corpi, Roma 2014, 61–89.

Lidov A. M., Hierotopy. The Creation of Sacred Spaces as a Form of Creativity and Subject of Cultural History, ed. *A. Lidov*, Hierotopy. Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Medieval Russia, Moskva 2006, 32–58.

Malamut É., Sur la route des saints byzantins, Paris 1993.

Miljković B., Serbia and the Holy Land from the 12th to the 15th century, ed. *E. Hadjitryphonos*, Routes of Faith in the Medieval Mediterranean: History, Monuments, People, Pilgrimage Perspectives, Thessalonike 2008, 160–165.

Milwright M., The Fortress of the Raven: Karak in the Middle Islamic Period (1110–1650), Leiden – Boston 2008.

Sion O., The Monasteries of the "Desert of the Jordan", Liber Annuus 46 (1996) 245–264.

Špadijer I., The Symbolism of Space in Medieval Hagiography, Средновекови текстове, автори и книги: Сборник в чест на Хайнц Миклас – Кирило-Методиевски студии 21 (2012) 300–308 [*Špadijer I.*, The Symbolism of Space in Medieval Hagiography, Srednovekovi tekstove, avtori i knigi: Sbornik v čest na Haĭnc Miklas – Kirilo-Metodievski studii 21 (2012) 300–308].

The Cambridge History of Egypt I: Islamic Egypt, 640–1517, ed. *C. F. Petry*, Cambridge 1998.

The Encyclopaedia of Islam, New Edition I–XII, Leiden 1960–2005.

The Oxford Dictionary of Byzantium I–III, ed. *A. Kazhdan*, New York – Oxford 1991.

Tolan J., Saint Francis and the Sultan: The Curious History of a Christian-Muslim Encounter, Oxford 2009.

Анастасијевић Д., Свети Сава је умро 1236. године, Богословље 11/3 (1936) 237–275 [*Anastasijević D.*, Sveti Sava je umro 1236. godine, Bogoslovlje 11/3 (1936) 237–275].

Благојевић М., Српска државност у средњем веку, Београд 2011 [*Blagojević M.*, Srpska državnost u srednjem veku, Beograd 2011].

Боīдановић Д., Историја старе српске књижевности, Београд 1980 [*Bogdanović D.*, Istorija stare srpske književnosti, Beograd 1980].

Боīдановић Д., Милешева као књижевно средиште, Студије из српске средњовековне књижевности, прир. *Т. Субоȳин-Голубовић*, Београд 1997, 167–174 [*Bogdanović D.*, Mileševa kao književno središte, Studije iz srpske srednjovekovne književnosti, prir. *T. Subotin-Golubović*, Beograd 1997, 167–174].

Боīдановић Д., Најстарија служба светом Сави, Београд 1980 [*Bogdanović D.*, Najstarija služba svetom Savi, Beograd 1980].

Виȳковић Д., Друго путовање св. Саве по источним светим местима: Критичко посматрање података Доментијана и Теодосија, Браство 20 (1926) 1–16 [*Vitković D.*, Drugo putovanje sv. Save po istočnim svetim mestima: Kritičko posmatranje podataka Domentijana i Teodosija, Brastvo 20 (1926) 1–16].

Вуловић С., Из старе срп. књижевности: по нешто о биографијама српским XIII. века, Годишњица Николе Чупића 7 (1885) 87–135 [*Vulović S.*, Iz stare srp. književnosti: po nešto o biografijama srpskim XIII. veka, Godišnjica Nikole Čupića 7 (1885) 87–135].

Гавриловић А., Свети Сава. Преглед живота и рада, Београд 1900 [*Gavrilović A.*, Sveti Sava. Pregled života i rada, Beograd 1900].

Гуревич А., Категорије средњовековне културе, Нови Сад 1994 [*Gurevič A.*, Kategorije srednjovekovne kulture, Novi Sad 1994].

Иванова К., Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica, София 2008 [*Ivanova K.*, Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica, Sofija 2008].

Јелачић А., Црквено-политичка путовања св. Саве у св. земљу, Глас православља 1 (1933) 19–23 [*Jelačić A.*, Crkveno-politička putovanja sv. Save u sv. zemlju, Glas pravoslavlja 1 (1933) 19–23].

Јухас-Георīиевска Љ., Књижевно дело јеромонаха Доментијана, предговор издању Доментијан, Житије светога Саве, прир. *Љ. Јухас Георīиевска – Т. Јовановић*, Београд 2001, VII–CXXXIV [*Juhas-Georgievska Lj.*, Književno delo jeromonaha Domentijana, predgovor izdanju Domentijan, Žitije svetoga Save, prir. *Lj. Juhas-Georgievska – T. Jovanović*, Beograd 2001, VII–CXXXIV].

Косȳић Д., Је ли Доментијан био ученик Савин и сапутник му по светим местима?, Гласник Југословенског професорског друштва 13 (1933) 933–944 [*Kostić D.*, Je li Domentijan bio učenik Savin i saputnik mu po svetim mestima?, Glasnik Jugoslovenskog profesorskog društva 13 (1933) 933–944].

Лихачов Д. С., Поетика старе руске књижевности, Београд 1972 [*Lihačov D. S.*, Poetika stare ruske književnosti, Beograd 1972].

Марковић М., Прво путовање светог Саве у Палестину и његов значај за српску средњовековну уметност, Београд 2009 [*Marković M.*, Prvo putovanje svetog Save u Palestinu i njegov značaj za srpsku srednjovekovnu umetnost, Beograd 2009].

Миљковић Б., Житија светог Саве као извори за историју средњовековне уметности, Београд 2008 [*Miljković B.*, Žitija svetog Save kao izvori za istoriju srednjovekovne umetnosti, Beograd 2008].

Половина Н., Топос путовања у српским биографијама XIII века: Доментијан и Теодосије, Нови Сад 2010 [*Polovina N.*, Topos putovanja u srpskim biografijama XIII veka: Domentijan i Teodosije, Novi Sad 2010].

Радојчић Н., Свети Сава, Годишњица Николе Чупића 44 (1935) 6–49 [*Radojčić N.*, Sveti Sava, Godišnjica Nikole Čupića 44 (1935) 6–49].

Савић А. З., Дарови са Нила: Нови поглед на сусрет светог Саве са египатским султаном, Зборник Матице српске за историју 90 (2014) 7–35 [*Savić A. Z.*, Darovi sa Nila: Novi pogled na susret svetog Save sa egipatskim sultanom, Zbornik Matice srpske za istoriju 90 (2014) 7–35].

Сȳанојевић С., Свети Сава, Београд 1935 [*Stanojević S.*, Sveti Sava, Beograd 1935].

Трифуновић Ђ., Белешке о делима у Србљаку, О Србљаку. Студије, Београд 1970, 271–366 [*Trifunović Đ.*, Beleške o delima u Srbljaku, O Srbljaku. Studije, Beograd 1970, 271–366].

Ћирковић С., Доментијанова просопографија, Зборник радова Византолошког института 45 (2008) 141–155 [*Ćirković S.*, Domentijanova prosopografija, Zbornik radova Vizantološkog instituta 45 (2008) 141–155].

Ћирковић С. М., Свети Сава између Истока и Запада, прир. *С. Ћирковић*, Међународни научни скуп Свети Сава у српској историји и традицији, Београд 1998, 27–37 [*Ćirković S. M.*, Sveti Sava između Istoka i Zapada, prir. *S. Ćirković*, Međunarodni naučni skup Sveti Sava u srpskoj istoriji i tradiciji, Beograd 1998, 27–37].

Aleksandar Z. Savić
University of Belgrade – Faculty of Philosophy
azsavic@gmail.com

'IMAGINING' BABYLON – GEOGRAPHY AND HAGIOGRAPHY IN ST SAVA OF SERBIA'S MIDDLE EASTERN ITINERARY

If we are to trust the accounts of St Sava's hagiographers, the primary goal of his second voyage to the Middle East (1234/5) was to make pilgrimage to Mount Sinai. In order to reach the desired destination, Sava and his entourage left Jerusalem and ventured towards Jericho; having passed the river Jordan, they arrived in the fortified city of al-Karak, after which their itinerary becomes slightly more difficult to comprehend. As the authors of Sava's *vitae* would like us to believe, the pilgrims' next stop was a place named 'Great Babylon', from where their route led to yet another enigmatic location, the alleged 'Great Egypt' – it was by way of the latter that the party finally made it to St Catherine's Monastery in the Sinai Peninsula. The present paper aimed at distinguishing this pair of peculiar toponyms via deconstructing the specific literary context conceived by Sava's first biographer, Domentijan, as a concoction of his own grasp of geography (intertwined with personal travel experiences) and the common conventions of hagiography to which he was obliged to adhere while writing the *vita* of the first Serbian archbishop.

About a century ago, the prevailing idea entertained by scholars of Sava's life was that 'Great Babylon' could be associated with Baghdad. This opinion was based on the fact that our sources attest to the saint's paying homage to Hanania, Azaria and Mishael (a. k. a. Shadrach, Abednego and Meshach), the three youths cast into the furnace of fire by the emperor Nabuchadnezzar, as told in the *Book of Daniel*. Since these Biblical events took place in Babylon upon the Euphrates, the ruins of which lie in the vicinity of the Abbasid capital, it was argued that Sava had actually journeyed all the way to Mesopotamia. However, one can hardly fathom the reasons why the elderly traveller would put himself and his companions through the ordeals of such a long and perilous detour off his main route, which was supposed to lead to Sinai. That is why a second solution was formulated, and soon enough it was proposed that Sava's 'Great Babylon' did not refer to the ancient site in present-day Iraq, but to the fortress at the top of the Nile Delta, which was incorporated into the medieval city of Cairo. Truth be told, during the Middle Ages the centre of Muslim Egypt was in fact known

as 'Babylon' in various parts of the Christian world, which gave a somewhat stronger foothold to this assumption in comparison to the previous one. On the other hand, there are still some questions concerning Sava's voyage which this explanation fails to clarify – for example, if 'Great Babylon' is identified as Cairo, then what is 'Great Egypt' supposed to represent? Or, why would Domentijan invoke the memory of the Three youths, whose trial in the emperor's furnace had nothing to do with Egypt?

Our approach is based on the prospect that, for the most part, 'Great Babylon' might have been a mere figment of the hagiographer's imagination. Crucial for this hypothesis is the dilemma whether Domentijan was in Sava's retinue during the journey or not – although the affirmative answer is often presupposed, we believe the lack of concrete evidence for a claim like this may imply that he did not have a first-hand experience of the saint's itinerary. If this is true, the information regarding Sava's route must have come from an alternative source. So, in spite of the possibility that both 'Great Babylon' and 'Great Egypt' indeed referred to the Egyptian metropolis or to its main sections (al-Fusṭāṭ and New Cairo), due to the ambiguity of the former term Domentijan might have misinterpreted the name 'Babylon' and associated it with the legendary city of the Scriptures. It is in the next stage of creating this fictional notion that the very nature of hagiography became pivotal. For the sake of placing his saintly protagonist in a hallowed environment, the author deliberately recalled Hanania, Azaria and Mishael – the mental image of the Three youths, a well-known Old Testament scene, was meant to relate Sava's destination to a narrative with which the readers were mostly familiar. By bestowing upon this 'Great Babylon' the spatial as well as the sacral dimension of the Biblical model, Domentijan implemented a method of creating sacred space which Alexei Lidov has defined as *hierotopy*. Having in mind the characteristics of our sources in terms of genre and hagiological aspirations, we are confident that a similar methodological framework could provide additional valuable conclusions concerning the many peregrinations of St Sava of Serbia, leading to a better understanding of this perplexing phenomenon.

УДК: 321.61(495.02):929]:94(495.02)"12"
DOI: 10.2298/ZRVI1552313V

МИЛАН ВУКАШИНОВИЋ
Универзитет у Београду – Филозофски факултет
milanzvukasinovic@gmail.com

НАПРСЛО ОГЛЕДАЛО? – ФОРМИРАЊЕ ИДЕАЛНОГ ВЛАДАРА У ЕПИРУ И НИКЕЈИ У ПРВОЈ ПОЛОВИНИ 13. ВЕКА*

У првој половини 13. века је, заједно са Византијским царством, и слика његовог иделаног владара пролазила кроз трансформацију. Путем претежно наратолошке анализе паренетичких текстова насталих у двема државама наследницама Царства, у раду се указује на динамичне „преговоре" између ромејских елита о месту цара у симболичком поретку и предлаже се матрица која би се могла применити и на остале текстове и периоде византијске историје.

Кључне речи: „принчевска огледала", Епир, Никеја, слика цара

During the first half of the 13th century both Byzantine Empire and the image of its ideal ruler had to undergo a transformation. By applying mostly the narratological analysis to the parenetic texts written in the two successor states of the Empire, the paper sheds light on the dynamic 'negotiations' within the Roman elites of the place that the Emperor should have inside the symbolic order, and suggests a possible model of approach to other Byzantine texts and periods.

Keywords: 'mirrors of princes', Epirus, Nicaea, Emperor's image

ὁ δὲ λόγος ἐπικοσμείτω τὸν βασιλικὸν ἀνδριάντα πρὸς τὴν του῀παραδείγματος ἐπικόσμησιν.[1]

Нека [ово] слово украси царску сшатуу , џрема украшавању [њеноīа] модела.

* Рад је настао као резултат истраживања у оквиру пројекта ев. број 177015, који подржава Министарство просвете и науке Републике Србије.

[1] Basilikos Andrias, 78.

1. Једна од програмских реченица Нићифора Влемида, преузета из његовог паренетичког састава *Царска статуа*, намењеног Теодору II Ласкарису, повлачи за собом више питања, него одговора. У нешто слободнијем тумачењу, земаљски цар представља статуу морално исклесану по моделу небеског цара, а његов саветник и учитељ му приноси своје речи, попут украсних тканина којима су статуе и цркве биле кићене о празницима. *Облачећи* се у приложене му речи и корисне савете, цар одаје пошту свом вишњем моделу и на тај начин као да и њега облачи у празнично рухо. Влемидове речи нису огледало, већ накит или одора за цара. „Док *царски положај* осликава моћ Божју, филозофија осликава Божју мудрост и провиђење."[2]

Питање постојања и постојаности жанра *принчевских огледала* у историји византијске књижевности готово је једнако тешко одгонетљиво као и смисао реченица Нићифора Влемида. Који је неопходан и довољан услов за формирање одређеног жанра у теорији и за сврставање одређеног литерарног састава у оформљени жанр? Да ли је довољно рећи да је термин позајмљен из Западног средњовековља за дела која интуитивно наликују на она која су писана на Западу, а потом апофатички придодати и то да се од *царских похвала* таква дела разликују по томе што нуде елементе критике радије него понизно ласкање?[3]

То нас, ипак, не спречава да проналазимо примесе овог непрецизно омеђеног жанра у другим врстама књижевних остварења, попут историја, житија, различитих реторских састава или писама. Сувишно је рећи да притом остаје нејасно шта нас спречава да таква дела посматрамо као *принчевска огледала*. Недовољан проценат жанровских примеса? Како између девет византијских текстова,[4] који се обично сврставају у ову категорију и који су настали у неједнаким временским размацима током хиљадугодишње историје царства, често постоји више разлика него сличности, истраживачи обично налазе компромис у формалном стављању наводника око имена овог „жанра" и суштинском игнорисању његовог евентуалног постојања.

Док је за одређене текстове из ове групе већ утврђено да се с правом могу сврстати у неки други жанр,[5] свакако остаје чињеница да је барем четири пута у

---

2 Исто, 46.

3 ODB, s. v. MIRROR OF PRINCES. Треба узети у обзир да је аутор ове дефиниције А. Каждан изричито одбацивао сваку употребну вредност жанра, инсистирајући на индивидуалном приступу сваком аутору и сваком делу. Уп. и *Hunger,* Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner I, 157–165.

4 Реч је о текстовима Синесија, Агапита Ђакона, Василија I/Фотија, Кекавмена, Теофилакта Охридског, Нићифора Влемида, Томе Магистра и Манојла II Палеолога. У зависности од различитих ставова, међу ове текстове се повремено сврстава и „тестамент" Алексија I Комнина. За листу и кратку, традиционалну анализу ових текстова са референцама на њихова издања уп. *Blum*, Byzantinische Fürstenspiegel, 30–56.

5 Уп. Готјеову аргументацију за царски говор Теофилакта Охридског упућен Константину Дуки, који је, посредством лажираног наслова у седамнаестовековном издању, погрешно сматран *принчевским огледалом*. Théophylacte d'Achrida, Discours, 48–49.

византијској историји једна особа блиска цару или наследнику престола упутила овоме савете о томе како би добри владар требало да се понаша и влада државом.

Узевши у обзир чињеницу да је жанровска подела била значајна као носилац одређене поруке, како за византијске ауторе, тако и за њихове читаоце, не бисмо смели да допустимо олако отписивање ове књижевне категорије. Наиме, одређена лексика, стил, начин организације текста и, на крају, однос успостављен између семиолошких елемената у симболичком систему књижевног дела *означитељи* су одређеног жанра који се налази у позицији *означеног*. Тако и *жанр* у коме је одређено књижевно дело написано постаје *означитељ* који насупрот себе за *означеног* може да држи одређену *друштвену поставку*, друштвену улогу коју на себе преузима аутор или друштвени однос у који се аутор смешта.[6] Тако се, у овом систему секундарног означивања може тражити и *непосредна порука текста*,[7] која потом може да послужи као кључ за питање постојања и смисла одређеног жанра.

Наиме, уколико аутор у своме делу (похвали, писму, историји) конструише лик, који може бити наратор или *треће лице*, те га постави у надређени положај над имплицитним читаоцем у лику цара, овакву поставку можемо сматрати неопходним, али не и довољним условом да то дело посматрамо као паренетички текст.[8] Међутим, уколико аутор, најчешће изједначен са наратором, превазилази обичну критику цара или наследника, те преузима толики ауторитет над дискурсом да може да постави модел за владарево понашање, готово у форми (моралних или друштвених) закона или канона, његово дело можемо сматрати паренетичким текстом.[9]

Притом је непосредна порука оваквог текста јасна. Садашњи или будући цар није потпуно адекватан за функцију коју треба да врши, те га треба кориговати. У случају када улогу наратора у тексту преузима актуелни цар, било да је он сам аутор или не, као у случају Василија I и Манојла II, ситуација је мање неортодоксна. Међутим, случај у коме поданик, без светачке харизме или функције патријарха, поставља норме понашања за цара могао би да нас наведе на поновно разматрање питања царске идеологије и ауторитета.

Царска идеологија је, свакако, била доведена у питање током прве половине 13. века, за време боравка крсташа у Цариграду. Пад престонице ромејске

---

6 Уп. *Genette*, Figures, 192–194. Бартов и Женетов пример: Означитељ 1: *једро*, Означени 1: *брод* = Значење 1: *стилска фигура синегдоха.* Означитељ 2: *употреба синегдохе,* Означени 2: *поезија,* Значење 2: *реторика.*

7 За концепт непосредне поруке уп. *Odorico*, Avant-propos; *Исти,* Displaying la littérature byzantine.

8 Уп. нпр. *Hörrander*, Les conceptions du bon souverain dans la poesie byzantine; *Taragna*, Le regole per il buon governo nella prima storiografia bizantina; *Odorico*, Les miroirs des princes à Byzance. Une lecture horizontales.

9 Термин „принчевско огледало” је на садашњем степену развоја студија ових дела најбоље избећи у потпуности.

државе, града чије је име током осам претходних векова постало симбол постојања те државе, натерао је политичку, војну и интелектуалну елиту на расејавање, те потоње окупљање око три римске, хеленофоне државне творевине. Груписане око Никеје, епирских градова и Трапезунта, те елите су у тренутку пада имале исту образовну и идеолошку позадину, сличне назоре и конкурентске амбиције.[10] Требало је да убеде себе, своје поданике и супарнике да управо њихова држава, а не нека друга, представља смислену и суверену заједницу која има право да се позива на сваку врсту наслеђа некадашњег царства. Улога владара сваке од тих држава лако се могла довести у питање, било да је био посматран као изабраник народа или као Богом изабрани.

Питања званичног, реторског представљања владарских квалитета појединих царева у идеолошким системима Епира и Никеје већ су класификована и презентована у делима старијих византолога.[11] Стога сматрам да би се вредело задржати на једном елементу који нам дозвољава дијахроно, али прикладно поређење и анализу ова два система.

У краткотрајном царству које је у Епиру и Тесалији оформила породица Анђела- -Дука, преовладавајући и готово једини књижевни жанр била је епистолографија. Међутим, писма двојице најутицајнијих црквених званичника, Димитрија Хоматина и Јована Апокавка, често су веома версатилна и могу жанровски варирати – од тумачења закона до похвалних говора. И један и други су, највероватније, током 1225. године и непосредно након крунисања Теодора Дуке за цара у Солуну упутили овом владару по једно писмо са извесним ексхортативним елементима.[12]

Тридесет година касније, за време експанзије Никејског царства, Нићифор Влемид је за свог бившег ученика и цара Теодора II Ласкариса саставио већ наведену *Царску статуу.*[13] Паралелно проматрање, као и структурална и наратолошка анализа тих текстова, откривају начин на који је попуњен идеолошки вакуум створен протеривањем царства из Цариграда. На крају, три текста Теодора II настала непосредно пре или после његовог зацарења омогућавају нам да чујемо и другу, саветовану страну. Реч је о *Похвалном говору за Јована III Ватаца*, *Епитафу за немачког цара Фридриха II* и *Трактату о односу господара и робова*

[10] Уп. *Angold*, Church and Society, 252–262, 518–522, 536–563. За шири друштвено-политички контекст уп. Исти, A Byzantine government in exile; *Idem*, Administration of the Empire of Nicaea; *Ahrweiler*, L'Experience Nicéenne; Identities and Allegiances in the Eastern Mediterranean After 1204, посебно: *Puech*, The Aristocracy and the Empire of Nicaea, 69–80; *Prinzing*, Epiros 1204–1261, Historical Outline – Sources – Prosopography, 81–100; *Nicol*, The Despotate of Epirus; *Stavridou-Zafraka*, Political Ideology of the State of Epiros; *Eadem*, Νίκαια και Ήπειρος τον 13ο αιώνα; George Akropolites: The History, 3–104.

[11] *Angelov*, Imperial Ideology, 78–115, 184–197; *Stauridou Zafraka*, Νίκαια και Ήπειρος τον 13ο αιώνα.

[12] Ponemata Diaphora, 363–367. За датирање писма cf. ibidem, 222*; Epirotica saeculi XIII, 286–288. За датирање писма, cf. *Nicol*, Despotate, 66.

[13] За датирање, cf. Partial account, 24–26. Дискусија даље у тексту.

упућеном Георгију Музалону.[14] Иако су практично умрле заједно са њим, идеје Теодора II указују на разуђеност ромејске царске идеологије у овом бурном периоду.

2. Писмо Јована Апокавка, навпактског митрополита, Теодору I Дуки најстарији је од поменутих текстова. Оно је релативно сажето, али стилски уобличено, са елементима царског похвалног говора. Аутор је присутан у тексту као наратор који се директно обраћа цару, имплицитном читаоцу. Савети за добро владање су ређе формулисани у виду општих истина и дефиниција, а више у форми директних, личних опсервација и упутстава.[15] По затворености овог односа, као и мотиву удаљености и изолованости, можемо сматрати ово писмо *типично византијским*.[16]

Непосредна порука текста је суптилна молба цару да опрости епископово одсуство са његовог крунисања. Самим тим се аутор поставља јасно хијерархијски подређено, потпуно супротно од аутора паренетичких текстова. Из непосредне поруке текста произилазе и две његове основне теме: бес и владарева природа. Након уводног поздрава, аутор даје приказ лошег цара, цара који није свестан своје двојне, али јединствене, царске и грађанске природе. Облачећи се у црвену и бисерну одећу, те стављајући круну, лош цар ће поверовати да је и његова природна промењена, да је другачији од осталих. „Такав ће се брзо и naљутити, те у пепелу, души, чувати бес и потом га поново запалити и остати до краја злопамтило...”[17]

Бес је једна од стандардних тема паренетичких текстова. Тако му и Влемид посвећује значајан део Царске статуе.[18] Међутим, за разлику од Влемида, Апокавк не одбацује бес као потпуно непримерен. Бес може бити користан ако се угаси једнако брзо као што се може упалити, ако се у телу одржава равнотежа између надражености и саосећања. „Видео сам ово о чему причам у Арти, када се бес против онога из Солуна запалио као ватра, али потом одмах угасио као варница.... Тако царуј, царе, тако се љути и тако праштај...”[19]

Писмо је отворено афирмативно. „Али ти ниси такав!”, потврђује Апокавк након детаљног описа лошег цара.[20] Међутим, он износи и специфично тумачење царске природе. Апокавк инсистира да и након зацарења владар задржава своју грађанску природу, те да не треба да се према поданицима односи као према другачијима од себе. „... Глина се од глине не разликује, чак и ако се споља позлати”, а печат оставља исти отисак на воску, било да је златан, сребрн, гвозден или бакаран.[21] Оно што, дакле, даје цару ауторитет јесте његово владање, а не његово порекло.

---

14 Opuscula rhetorica, 23–66, 85–94, 119–140.

15 „σὺ δέ οὐκ αὐτῆμαρ καταπέττεις τὸν χόλον...” „Καὶ σὺ μὲν οὕτω ποίει, καὶ Κυρίου ὀργὴν οὐ φοβηθήσῃ ποτέ...”, Epirotica saeculi XIII, 287.17–18, 32–33.

16 *Mullett*, Theophylact of Ochrid, 13–16; Epirotica saeculi XIII, 287–288.

17 Ibidem, 286.18–19, 27–33.

18 Basilikos Andrias, 54–58.

19 Epirotica saeculi XIII, 287.19–21, 28–29.

20 Ibidem, 287.2.

21 Ibidem, 287.6–10. Уп. Agapetos Diakonos, 28.1–6.

С једне стране, таква аргументација се могла искористити против осталих претендената на царски престо, пре свега против цара у Никеји. С друге, ова идеја наглашава значај који су, макар латентно, изборност и *римске републиканске* традиције у виду подршке народа имале у нестабилној епирској држави. У дворском контексту, како у Никеји, тако и у Епиру, идеја о цару као божјем изабранику остала је све време заступљена. Али у полемичкој преписци између, пре свега, црквених званичника ове две државе, епирска страна је све време инсистирала на подршци и сагласности које су мирјани и свештенство, на сабору, заједно пружили њиховом цару. Тај елемент је Епиротима, по њиховом сопственом тумачењу, давао предност у односу на Никеју.[22] Тако је и у тексту успостављена равнотежа моћи између епископа и цара, путем суверенитета који је похрањен у народу. Цар који то занемари, закључује Апокавк, не може се сматрати, како креативна етимологија налаже, *темељем народа (βάσις λαοῦ)*.[23]

Значајно је и то да је Апокавк једини од четворице аутора који поставља поновно заузимање Константинопоља као крајњи циљ за цара, с обзиром на то да се прави царски трон на који се треба попети налази у граду.[24]

3. Апокавков савременик Димитрије Хоматин, лукаво добар правник и свесно лош историчар,[25] упутио је Теодору I Дуки исте године писмо настало у сасвим другачијем контексту – оно је одговор на цареву забринутост поводом погубљења гусара Петрила. Цар је наводно био узнемирен јер се то убиство, као и свако друго, могло сматрати грехом. Умирујући његову савест, Хоматин износи уобичајно комплексну аргументацију и дотиче се притом теорије друштва и теорије царске власти. Текст је афирмативан од почетка до краја. Наратор је присутан на почетку текста као саосећајни исповедник, у средини као мудри тумач, те на крају као праведни судија.[26] Својим формулацијама Хоматин, с једне стране, директно хвали владара, а са друге, износи опште истине. Непосредна порука текста, међутим, остаје благо замагљена. Да ли је вероватно да је цар заиста био до те мере забринут за смрт једног пирата? Или је Охридски архиепископ желео да поручи нешто друго?

Да бисмо дошли до одговора на ова питања, морамо разгрнути његову вешту аргументацију. Јер Димитрије Хоматин је, више него правник или историчар, био пре свега врхунски ретор. Као и у другим његовим писмима – правним тумачењима, аргументација је богата, разноврсна и трипартитна. Р. Макридес је јасно показала зашто се византијским правним текстовима, а посебно онима

---

22 *Stauridou Zafraka*, op. cit. 155–160.

23 „καὶ ἕδρα καὶ στήριγμα" - додаје Апокавк, Epirotica saeculi XIII, 286.34–35.

24 Ibidem, 288.11–12.

25 Уп. *Macrides*, Bad Historian or Good Lawyer?. За „уставну" анализу писма уп. *Simon*, Gewissensbisse eines Kaisers.

26 „Τὸ γὰρ πεπραγμένον ἀνεύτθυνον ἡγούμεθα..." Ponemata Diaphora, 367.133–134.

које је потписао Хоматин, не сме приступати позитивистички. Хоматин, наиме, у својој аргументацији користи различите и недефинисане изворе права – од државних закона и црквених канона, преко традиције, устаљених обичаја и стицаја околности, до слободних аналогија и хагиографске традиције.[27]

У прва три поглавља, аутор хвали цареву борбу за заштиту народа који му је Бог поверио,[28] његову скромност[29] и богобојажљивост.[30] Наредно поглавље представља резиме читаве аргументације која ће уследити: По *нашем уставу* Петрилово погубљење јесте убиство, али није грех јер је до њега дошло зарад *општег добра*.[31] Аутор потом позива самог себе да филозофирајући појасни свој став. У даљем објашњењу речи *опште добро*, *општекорисно* и *заједница* постају лајтмотив.

Први аргумент се може подвести под категорију „преовладавајућег обичаја" или друштвеног уређења из писма Герману II.[32] Људима су, по Хоматину, досуђени различити животи. Док су једни одређени да буду монаси или грађани, други треба да воде народ или војску. „Царевање је материја коју је Бог уредио зарад опште добробити народа."[33] Цар не подлеже, дакле, монашкој или грађанској логици. Царева друштвена улога је да опасује мач и замахује њиме зарад општег добра. Тако ни Теодор није деловао лично или зарад освете погубљујући гусара. Петрила је погубио народ, све његове бивше и потенцијалне жртве.

Овакви назори су на први поглед супротстављени онима које износи Апокавк у вези са грађанском и царском природом, јер наизглед издвајају цара од заједнице као посебни ентитет. Међутим, Хоматин функционише на различитој равни, те не говори о изворној природи, већ о додељеној или преузетој друштвеној улози. Он претпоставља још јачу, органску спрегу између цара и поданика, спајајући их практично у једно трпеће, али и активно тело.

Други Хоматинов аргумент је правне природе. Он потпуно деперсонализује извршење казне. Цар није погубио гусара зарад себе и своје личне користи, већ зато што општа корист и закон тако налажу. Као доказ, архиепископ цитира одредбу из шездесете књиге Василика Василија I, која прописује вешање као казну за гусаре.[34] Међутим, овај аргумент се очигледно не налази изнад свих и није довољан да умири Теодорову савест, јер Хоматин након њега уводи трећи ниво аргументације.

---

27 *Macrides*, Bad Historian or Good Lawyer?, 192, 194.

28 Ponemata Diaphora, 363.6–12.

29 Ibidem, 363.20–22.

30 Ibidem, 364.42-44.

31 Ibidem, 364.51, 57.

32 *Macrides*, Bad Historian or Good Lawyer?, 191.

33 Ponemata Diaphora, 365.63–64.

34 Ibidem, 366.112.

Ако је Бог након исповести опростио Давиду злочин против Урије, којег је овај убио да би се докопао његове супруге, дакле, зарад личне добити, свакако ће опростити и Теодору, који то урадио зарад опште користи, па се ипак потом исповедио.[35]

Уколико би се било који од ових аргумената применио, остала два би постала потпуно редундантна. У случају полемичке преписке, такав приступ бисмо могли да припишемо Хоматиновој техници збуњивања противника. У његовим списима постоје и елементи теорије о цару као живом закону,[36] те би се и у овом писму могао прочитати позив на слободно и аутоарбитрарно деловање владара. Међутим, принципијална доследност није особина коју треба очекивати и тражити код овог аутора, док је жељена, а не постојећа стварност оно што нам преносе правни документи и тумачења.[37]

Носећи елемент овог писма, који се провлачи кроз све три аргументске целине, јесте *заједница*, над којом, у име које и зарад које цар делује. Више од тога како владар треба да се односи према својим поданицима, из овог писма треба читати тежњу аутора да се поданици установе као чврсти, колективни и јединствени државно-правни ентитет.

4. За разлику од Димитрија Хоматина, који практично својим речима покушава да конституише заједницу, Нићифор Влемид поставља њено постојање као премису. Осим тога, органско јединство заједнице и владара, присутно код Хоматина, један је од постулата и Влемидове *Царске статуе.* За разлику од Апокавка, међутим, Влемидов владар ипак није и грађанин. Он, будући издвојен из редова *обичних људи*, не поседује ништа, али има право да управља својином својих поданика. Читаво функционисање државе, заправо, зависи од *доприноса* или дарова поданика владару. Таква поставка дозвољава Влемиду да се од првих редова свог дела позиционира у односу на цара. Док остали грађани доприносе даривањем својих материјалних добара, филозофи то чине саветима. Филозофија и *василија* стоје у равноправном положају, као најузвишеније слике Божијег стварања, те тако и Влемид, као филозоф и саветодавац, стоји на равној нози са царем, па има право да га едукује и усмерава.[38]

Влемид се не појављује као експлицитни наратор у самом тексту. Само на једном месту, пред сам крај, аутор још једном посвећује цару „наш скромни говор".[39] Ни Теодор II се не јавља као имплицинтни читалац. Текст је обликован као низ општих исказа и историјских, митолошких и библијских анегдота. Та позиција наратора који приповеда туђу причу и сам се налази ван нарације,

---

[35] Ibidem, 366.123–128.

[36] Уп. *Simon*, Princeps legibus solutus.

[37] О динамичном односу цара и закона cf. *Kaldellis*, Byzantine Republic, 9–14.

[38] Basilikos Andrias, 44–46.

[39] Ibidem, 116. На појединим местима се наратор ипак сврстава у исту групу са имплицитним читаоцем, говорећи о „нашем светилишту", „нашим обичајима" и сл., cf. ibidem, 52–98.

стоји у дијаметралној супротности са другим Влемидовим делом, *Делимичном приповести*. Аутор је, очигледно, био способан да свом гласу придода различите врсте ауторитета у зависности од прилике. У његовој аутобиографији, ауторитет извире из чињенице да приповеда о догађајима којима је сам присуствовао, те из тога да им придодаје описе чуда. У *Царској статуи* ауторитет извире управо из одсуства наратора, чиме текст добија форму опште, Богом санкционисане истине, у којој нема места за људску пристрасност.

У оквиру текста постоје тематска језгра, око којих се, попут лепезе или хармонике нижу појединачни искази. Тако, на пример, Влемид слободно комбинује грчку и библијску историју:

- Александар након победе над Даријем поштује ћерке пораженог
- Кир поштује честитост Пантее, жене пораженог Абрадата
- Предавање страстима води у болест
- Сарандапал је имао славно царство
- Разболео се од страсти, постао феминизиран
- Сарандапалово царство је пропало
- Дарије „Астијагов син” искварен, поразио га Кир
- Александар поразио некада моћног, али потом декадентног Дарија[40]

На овом примеру се, између осталог, јасно види Влемидов морални образац. „τῶν ἀναγκαιοτάτων τῷ βασιλεῖ βασιλεύειν τῶν ἡδονῶν.”[41] За владара је најопасније подлећи задовољствима. Задовољство се класификује, а потом и дијагностификује медицинским речником, у складу са Влeдимовим основним образовањем.[42] Аутор користи медицинске метафоре, попут пургатива, напитака и зачина и у контексту терапије за болест изазвану претеривањем у задовољствима.[43] Насупрот доброг и умереног, као најчешћи узрок моралној болести стоји жена. Жена буди женственост и меканост и у мушкарцу.[44] Болест је духовна и друштвена, не само физичка ствар. Цар је позван да буде добри, научни лекар, који на време идентификује болест својих поданика и примењује терапију.[45]

Иако Влемид констатује да је Цариград, најодличнији од градова, страдао управо од исте болести, за разлику од Апокавка, ни у једном тренутку не охрабрује владара да га поново заузме. Међутим, Влемидов идеални владар је ратник и освајач. Две историјске личности које се више пута помињу као модели

40 Ibidem, 50–52.

41 Ibidem, 54.

42 Ibidem, 46, 56.

43 Ibidem, 76–77.

44 Ibidem, 52, 63–64.

45 Ibidem, 92–94.

јесу Александар и Кир, и то управо у освајачком контексту[46]. Они заузимају једнако значајно место у похвалном говору Теодора II упућеном његовом оцу Јовану Ватацу, заједно са описима успешних војних акција и похвалом *ревности и храбрости,* као царских врлина. Слични описи су типични за царске говоре, али није без значаја што је у овом говору аутор посветио знатно више места елаборисању тих врлина него осталих двеју, тј. истине и благости.[47]

Уколико применимо језгровиту матрицу на читаву *Царску статуу* и претпоставимо да се најбитнија ствар коју је аутор хтео да каже налази у средини, поново наилазимо на војна питања. Ако бисмо прихватили теорију да су Кекавменов спис и говор Теофилакта Охридског за Константина Дуку „принчевска огледала", слика владара ратника наметнула би се као мотив који се усталио у овом нестабилном жанру.

Свакако, у борбеној атмосфери прве половине 13. века, сасвим је прикладно очекивати од владара поседовање и примењивање војне вештине. Влемид наводи да су војни тренинзи кључни за одношење победа, а потом у готово шаљивом или ироничном тону, веома детаљно прецизира које дечје игре томе не доприносе.[48] Могуће је да је у овом одломку Влемид алудирао на живот у дворском окружењу, који је он сматрао распусним, а у коме су се поменуте игре могле одвијати.

Међутим, вероватније је да је у тренутку писања *Царске статуе* Влемид почео да изражава незадовољство због војне и пореске реформе Теодора II. Нови, *хеленски* регрути у никејској војсци Теодора II, били су људи вешти у *земљорадњи* и *градитељству*, али не и у ратовању. Међу њима је сигурно било и оних који нису могли да одрже равнотежу на броду у покрету.[49] Овај елемент се није нашао у тексту из формалних разлога, зарад поштовања жанровских канона, те нас наводи на преиспитивање како датовања текста, тако и непосредне поруке читавог дела.

Влемид је посветио пажњу и бесу, главној теми Апокавковог писма. За разлику од Апокавка, он га осуђује и тврди да га треба одбацити и оставити пиратима.[50] Као и остале неконтролисане страсти, бес за њега представља болест и то са прецизно дефинисаним симптомима. Цар би, као лекар свог народа, требало да буде свестан да су његови поданици заправо његов сродници и његови удови.

---

46 Ibidem, 50–52, 66–67.

47 Opuscula rhetorica, 26.72–34.234. Говор је састављен и изговорен за живота Јована Ватаца, између 1250. и 1254. године. Исто, 23; *Angelov*, Imperial Ideology, 65, н. 134. За прву анализу овог говора, која га је посматрала као епитаф, уп. *Andreeva,* À propos de l'éloge de l'empereur Jean III Batatzès. Уп. и *Eadem*, Názory Theodora II. Laskarise na ideálního panovníka.

48 Basilikos Andrias, 84

49 Ibidem, 86. За детаље овог сукоба уп. *Angelov*, Imperial Ideology, 292–296. Влемид завршава одломак похвалом античке Атине и посвећености њених грађана разуму и закону са једне, те ратовању на копну и мору са друге стране. За поређене Никеје са Атином код Теодора Ласкариса, уп. Opuscula rhetorica, 71.90–74.147.

50 Basilikos Andrias, 54.

„Али кидање људског меса на комаде због неког мањег прекршаја није много различито од лудаковог прождирања сопствених удова... Да ли је неко подлегао безумном бесу и претукао неког другог тољагом или ударио песницама? Ударац му је узвраћен, изненада је погођен, било прехладом, грозницом, главобољом, горушицом, затвором или неким другим обољењем. Је ли учинио нешто горе? Још горе ће испаштати...

Зашто бисмо помињали срамоту до које долази када год бес који не може да се контролише пређе све границе, чак и против воље оних који су њиме обузети? Тада, у потпуном недостатку смирујућег разума, крв прокључа и замути се око срца, тако притиснута и стегнута у судовима потреса и узбуђује оног који има напад беса. Јурећи ка површиини, изазива отоке на лицу, безочно црвенило, бледило и дивљу збуњеност. Због тога његове очи постану као право ужарено угљевље, на шта кажу да личе и змајеве очи, колутајући, прострељујући тамо-вамо, искачући из сопствених дупљи. Глас му постане пискав, а говор неразазнатљив и непрецизан. У читавом телу, изложеном деловању беса, долази до неправилног грчења и трзања...

С правом је речено да бесан човек није угледан човек. Зато оваква страст не може бити у складу са царским особинама.”[51]

Већ је показано на који је начин Миихаило Псел, један од аутора који су утицали на Нићифора Влемида, користио своја медицинска знања у историографским списима, зарад исказивања својих пристрасности и спровођења својих политичких циљева.[52] Већина наведених симптома, осим (фемининог) пискавог гласа, индикативна је за епилепсију.[53] Будући да су и Влемид и Теодор II били тога свесни, с правом можемо претпоставити да се метафора цепања поданичког меса може схватити као критика прекомерног опорезивања и регрутовања. Напади епилепсије, којима је цар био подложан, по Влеминдовим речима би га, дакле, аутоматски дисквалификовали за функцију коју је вршио. Болест у Влемидовом наративу функционише једнако на физичком, духовном и друштвеном нивоу. Болест такође може да се манифестује као симптом, узрок или последица моралног или друштвеног застрањења.

Чини се да је и Теодор II добро разумео Влемидову поруку. Познат по склоности ка игри различитим значењима речи, Теодор пише у *Еӣиȶафу за Фридриха II*: „Κρίσεως γὰρ λογικῆς ἀμοιρῶν ὁ τῷ πάθει ἐπίληπτος, ἀνώτερον μώμου παντός φανταζόμενος ἑαυτόν, πάντα ψόγον ἐκπέμπει κατὰ τοῦ ἄρχοντος·”[54]

На више места у ова два текста уочљива је паралела кроз директно узвраћање истом мером. Влемид, на пример, препоручујући владару истину, саветује да се лаж *изложи у Киносарӯу*, предграђу Атине у коме су излагани сирочићи.[55]

---

51 Ibidem, 56–58.

52 *Реӣајић*, Болести царева у *Хроноīрафији* Михаила Псела, 346.

53 *Lascaratos, Zis*, Epilepsy of Emperor Michael IV Paphlagon.

54 Opuscula rhetorica, 87.39–42.

55 Basilikos Andrias, 78.

Теодор II на исто место одашиље похвале царске врлине, констатујући да се покуде свакако лако проналазе.[56]

Неизвесно је у који период треба сместити *Трактат* Теодора II упућен Георгију Музалону као одговор на питање како би робови требало да се понашају према господарима, а како господари према робовима.[57] Свакако не можемо ни да знамо да ли је питање у овој форми заправо икада упућено цару, шта га је тачно натерало да одговор преокрене у реторичку вежбу о трипартитној користи коју поданици имају од одржавања пријатељства са царем, као ни то да ли је *Трактат* имао шире читалаштво. Како је овај спис детаљно анализиран и контекстуализован,[58] треба само истаћи недовољно наглашене дискрепанце између његовог садржаја и садржаја *Царске статуе*.

Теодор II изједначава однос између слуге и господара са пријатељским односом. Влемид, међутим, преноси анегдоту о римском генералу Катону и Бритима. Склапајући споразум са Бритима, Катон је прихватио њихово пријатељство, али је вратио назад злато које су послали. „Јер робови су од ствари које се купују, а пријатељи од оних које се бирају."[59]

Ова анегдота се налази у одељку посвећеном вођењу финансија, питању осетљивом за аутора. „Не чинити добра дела уопште, или их чинити само у корист малог броја људи и на силу – робовски је начин." Они који не поседују ни сопствено тело не могу знати вредност коју имају ствари и људи. Влемид још једном користи пример заокружен Александром и Киром да би показао како су прави пријатељи много вреднији од материјалних добара.[60] Иако такође започиње и завршава свој *Трактат* причом о Александру и петорици његових пријатеља, Теодор наводи пријатељство из користи као једно од три легитимне категорије пријатељства, те такође легитимним сматра околности у којима цар својим поданицима узвраћа пријатељство финансијским или судским привилегијама.[61]

4. Остаје отворено и питање у ком тренутку је започео раздор између Теодора II и Нићифора Влемида. Цар је ступио на престо након смрти свог оца 1254. године. Претпоставља се да је непосредно пре тога, највероватније током 1253. године, преминула и вољена царева супруга, Јелена Асенина. Цар је своју жалост исказао у дванаест *Моралних фигура*, у којима расправља о пролазности времена и несталности постојања у врло депресивном тону, изражавајући своју жељу да се придружи својој сродној души у Хаду.[62] На сличан начин

[56] Opuscula rhetorica, 88.52–53.

[57] Opuscula rhetorica, 119–140; *Lappa-Zazicas*, Un traité inédit de Théodore II Lascaris.

[58] *Angelov*, Imperial Ideology, 215–226.

[59] Basilikos Andrias, 68.

[60] Ibidem, 64–68.

[61] Opuscula rhetorica, 120.20–121.27; 127.169–130.250.

[62] *Angelov*, *Moral pieces*, 254–269.

ожалошћени цар говори о својој судбини у писмима упућеним управо Нићифору Влемиду. „... постојим лишен живота̄ на које се мој живот ослањао, корачам бивајући мртав...”[63] Теодор назива Влемидов *дух најслађеī језика* својом једином утехом, или саветодавцем, уколико поново узмемо у обзир двозначност термина који користи.[64]

Предложено читање *Царске сѿаѿуе* смешта њен настанак у период самосталне владавине Теодора II, а не између 1248. и 1250. године, као што је раније предложено. Наиме, у складу са анализом И. Шевченка, као terminus post quem за састављање текста узима се афера Јована Ватаца са дворкињом Маркесином из 1248. године.[65] Влемид је и у *Царској сѿаѿуи* и у својој ауто(хагио)биографији изузетно критичан према женама и њиховом утицају на мушкарце. Истраживачи су стога били склони да у једном одломку *Царске сѿаѿуе* виде критику Маркесининог и Ватачевог понашања. Д. Ангелов додаје смрт цара Фридриха II Хоенштауфена 1250. године као terminus ante quem, зато што сматра да је Теодор II Ласкарис те исте године саставио посмртни говор за немачког цара у којем позајмљује фигуре и изразе из Влемидовог дела.[66]

Међутим, у самом Ласкарисовом говору, осим наслова, нема ниједне речи која је директно посвећена животу и делу Фридриха II, нити стандардних елемената посмртног говора. Читав говор је, заправо, успостављање иновативне политичке теорије по којој добар владар практично мора да стоички трпи мржњу и константну покуду својих поданика, како би успешно извршио Христову мисију на земљи.[67]

Стога је сасвим вероватно да је *Царска сѿаѿуа* настала након Теодоровог самосталног зацарења. Аутор је искористио цареву потребу за утехом и саветовањем, те је изабрао жанр који га ставља у једнаки или чак надређени положај, како би могао да критикује његове политичке мере и одлуке. *Еӣиѿаф за Фридриха II* морао је настати непосредно потом као одговор на ову критику. То што би у том случају Теодор II морао написати посмртни говор за Фридриха II четири или више година након његове смрти не умањује веродостојност ове поставке, јер тај спис уопште није ни био посмртни говор. Као што је Влемид искористио жанр паренетичког текста да би се позиционирао у систему моћи, тако је и Теодор II искористио епитаф упућен цару који није био омиљен, како би ламентовао над самим собом и одбранио се од критика.

Иконографија и тематика текстова насталих у Никејској држави упоредива је са оном у ранијим текстовима, насталим у Епиру. Осим тога, аутори са обе стране Босфора расправљали су о царском бесу, друштвеним улогама, поделама

---

63 Theodori Lascaris Epistulae, XXIV.24.

64 Ibidem, XXIII.75–77.

65 *Ševčenko*, A New Manuscript of Nicephorus Blemmydes‘ ‚Imperial Statue‘, 225, n. 20.

66 *Angelov*, Imperial Ideology, 188.

67 Ibidem, 213, 239–242.

и односима, о стварним или негативно идеалним пиратима, о цару као добром пастиру[68] или етимологији његове титуле.[69]

Међутим, елита царства проглашеног у Солуну је кроз званични дискурс потврђивала не само спољним силама већ и сопственом владару да његова држава почива на заједници коју чине њени грађани, оснажујући на тај начин суверенитет свог цара, али истовремено отварајући дијалог о његовим дејствима и овлашћењима. Наравно, саборност о којој су писали Апокавк и Хоматин подразумевала је учешће војних, политичких и црквених елита. Насупрот центрифугалне силе њихових аутономија, стајала је ипак реч утицајних епископа, која је за циљ имала стварање државног јединства.

Са друге стране, у држави која је имала да својим нестанком омогући континуитет Ромејског царства, тај исти дијалог се одликовао полифонијом, а владар је и сам покушавао да, како делом, тако и речју, супротстављајући се осталим ауторитетима, елитама наметне своју визију организације државе и друштва. Ова два примера, међутим, сведоче о томе да царску идеологију, чак и у мирнијим периодима историје царства, не смемо посматрати као монолитни и непроменљив скуп идеја који креира једна, свемоћна фигура цара, или његова свита по прецизно задатим налозима. На крају, морамо имати на уму да закривљеност огледала византијске књижевности најчешће проистиче из неутемељених предубеђења савремених истраживача.

ЛИСТА РЕФЕРЕНЦИ – LIST OF REFERENCES

Извори – Primary Sources

Agapetos Diakonos, Der Fürstenspeegel für Kaiser Iustinianos, ed. *R. Riedinger*, Αθήναι 1995.

Angelov, D., The *Moral pieces* by Theodore II Lascaris, Dumbarton Oaks Papers, 65–66 (2011–2012), 237–269.

A partial account. Nikephoros Blemmydes, ed. *J. A. Munitiz*, Leuven 1988.

Demetrii Chomateni Ponemata Diaphora, ed. *G. Prinzing*, Berlin 2002.

Des Nikephoros Blemmydes „Basilikos Andrias" und dessen Metaphrase von Georgios Galesiotes und Georgios Oinaiotes : Ein weiterer Beitrag zum Verständnis der byzantinischen Schrift-Koine, ed. *H. Hunger – I. Ševčenko*, Wien 1986.

George Akropolites: The History. Introduction, Translation and Commentary, ed. *R. Macrides*, New York 2007.

Theodori Ducae Lascaris Epistulae CCXXII, ed. *N. Festa*, Firenze 1898.

Theodorus II Ducas Lascaris, Opuscula rhetorica, изд. *A. Tartaglia*, Monachii – Lipsiae – Saur 2000.

Théophylacte d'Achrida, Discours, traités, poésies, ed. *P. Gautier*, Thessqlonique 1980.

Васильевский В. Г., Epirotica saeculi XIII: Изъ переписки Іоанна Навпактскаго, Византийский Временник, III – 2 (1986) 233–299. [*V. G. Vasilievsky*, Epirotica Saeculi XIII, Iz perepiski Ioanna Navpaktskago, Vizantiski Vremennik, III – 2 (1896) 233–299.]

---

68 Ponemata Diaphora, 363.7–8; Basilikos Andrias, 58.

69 Ibidem, 46; Epirotica saeculi XIII, 286.34–35; Opuscula rhetorica, 36.287.

Литература – Secondary Works

Andreeva, M., À propos de l'éloge de l'empereur Jean III Batatzès par son fils Théodore II Lascaris, Seminarium Kondakovianum 10 (1938) 133–144.

Andreeva, M. A., Názory Theodora II. Laskarise na ideálního panovníka, Z dějin východní Evropy a slovanstva, Sborník věnovaný Jamslavu Bidlovi professoru Karlovy University k šedesátým narozeninám, Praha 1928, 71–76.

Angelov D., Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium, 1204–1330, Cambridge 2007.

Angold M., A Byzantine government in exile: government and society under the Laskarids of Nicaea, 1204–1261, London 1975.

Angold M., Administration of the Empire of Nicaea, Byzantinische Forschungen 19 (1993) 127–138.

Angold M., Church and Society in Byzantium under the Comneni 1081–1261, Cambridge 1995.

Ahrweiler H., L'Experience Nicéenne, Dumbarton Oaks Papers 29 (1975) 21–40.

Blum W., Byzantinische Fürstenspiegel, Agapetos, Theophylakt von Ochrid, Thomas Magister, Stuttgart 1981.

Genette G., L'envers des signes, Figures, essays, Paris 1966, 185–205.

Hörrander W., Les conceptions du bon souverain dans la poesie byzantine*, P. Odorico*, «L'éducation au gouvernement et à la vie» : la tradition des «règles de vie» de l'Antiquité au Moyen âge. Colloque international, Pise, 18 et 19 mars 2005 organisé par l'Ecole Normale Supérieure de Pise et le Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes de l'E.H.E.S.S, Paris 2009, 103–115.

Identities and Allegiances in the Eastern Mediterranean After 1204, изд. *Herrin, J., Saint-Guillain*, *G.*, Farnham – Burlington 2011.

Hunger H., Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner I, München 1978.

Kaldellis A., The Byzantine Republic, People and Power in New Rome, Cambridge – London 2015.

Lappa-Zazicas E., Un traité inédit de Théodore II Lascaris, Actes du VIe Congrès international d'études byzantines : Paris, 27 juillet-2 août 1948., I, Paris 1950, 119–126.

Lascaratos J., Zis V., The Epilepsy of Emperor Michael IV Paphlagon (1034–1041 A.D.): Accounts of Byzantine Historians and Physicians, Epilepsia 41/7 (2000) 913–917.

Macrides R. J., Bad Historian or Good Lawyer? Demetrios Chomatenos and Novel 131, Dumbarton Oaks Papers 46 (1992) 187–196.

Mullett M., Theophylact of Ochrid, Reading the Letters of a Byzantine Archbishop, Aldershot – Brookfield 1997.

Nicol D. M., The Despotate of Epirus, Oxford 1957.

The Oxford Dictionary of Byzantium II, изд. *A. P. Kazhdan*, New York – Oxford 1991.

Odorico P., Avant-propos, *P. Odorico,* La face cachée de la littérature byzantine. Le texte en tant que message immédiat, Paris 2012, 9.

Odorico P., Displaying la littérature byzantine*, Elizabeth Jeffreys*, Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies, London 21-26 August 2006, I, Plenary Papers*,* Aldershot 2006, 213–234.

Odorico P., Les miroirs des princes à Byzance. Une lecture horizontales, *P. Odorico*, «L'éducation au gouvernement et à la vie» : la tradition des «règles de vie» de l'Antiquité au Moyen âge. Colloque international, Pise, 18 et 19 mars 2005 organisé par l'Ecole Normale Supérieure de Pise et le Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes de l'E.H.E.S.S, Paris 2009, 223–246.

Рейајић М., Болести царева у *Хронографији* Михаила Псела, Византијски свет на Балкану II, Зборник радова са Пете националне конференције византолога (Београд, 4.-6. новембар 2010), Београд 2012, 333–348. [*Repajić M.*, Bolesti careva u Hronografiji Mihaila Psela, Vizantijski svet na Balkanu II, Zbornik radova sa Pete nacionalne konferencije vizantologa (Beograd, 4.–6. novembar 2010), Beograd 2012, 333–348.]

Ševčenko, I., A New Manuscript of Nicephorus Blemmydes' ,Imperial Statue' and of Some Patriarehal Letters, Byzantine Studies – Etudes Byzantines*,* 5 (1978), 222–232.

Simon, D., Gewissensbisse eines Kaisers, *G. Baumgärtel u gp,* Festschrift für Heinz Hübner zum 70. Geburtstag am 7. November, Berlin 1984, 263-271.

Simon, D., Princeps legibus solutus: die Stellung des byzantinischen Kaisers zum Gesetz, *V. Klostermann*, Gedächtnisschrift für Wolfgang Kunkel, Fankfurt am Main 1984, 449-492.

Stauridou Zafraka A., Νίκαια και Ἤπειρος τον 13ο αιώνα. Ιδεολογική αντιπαράθεση στην προσπάθειά τους να ανακτήσουν την αυτοκρατορία, Θεσσαλονίκη 1990. [*A. Stauridou Zafraka*, Nikaia kai Epeiros ton 13o aiôna: Ideologikê antiparathesê stên prospatheia tous na anaktêsoun tên autokratoria, Thessalonikê 1990].

Stavridou-Zafraka A., The Political Ideology of the State of Epiros, изд. *A. Laiou*, Urbs Capta. The Fourth Crusade and Its Consequences, 311–324, Paris 2005.

Taragna A. M., Le regole per il buon governo nella prima storiografia bizantina. *L'Historia Universalis* di Teofilatto Simocatta, *P. Odorico*, «L'éducation au gouvernement et à la vie» : la tradition des «règles de vie» de l'Antiquité au Moyen âge. Colloque international, Pise, 18 et 19 mars 2005 organisé par l'Ecole Normale Supérieure de Pise et le Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes de l'E.H.E.S.S, Paris 2009, 75–103.

Milan Vukašinović
University of Belgrade – Faculty of Philosophy
milanzvukasinovic@gmail.com

A CRACKED MIRROR? – FORMING THE IDEAL RULER IN EPIRUS AND NICAEA IN THE FIRST HALF OF THE 13TH CENTURY

The existence of the genre of *mirror of princes* in Byzantium remains an open question, while the classical traditions, western influences and modern misconceptions intermingle. Still, parainetic texts existed in Byzantium, even if they were so scarce and so different from one another that any additional classification would not help us to understand them. Moreover, Byzantine authors often combined different generic elements in one single work. The key for recognizing a parainetic text as such might be to 1) identify the *narrator* who openly *performs* as a superior to his *naratee* while 2) not only counseling the Emperor how to behave, but setting a universal moral code for him. The interest in doing so lies in the possibility to deconstruct the idea of ideology as a monolith phenomenon shaped under the control of a single man. We argue that in the vivid period of the first half of the 13th century, in the states of Epirus and Nicaea, the position of the Emperor in the society and his role as a ruler were being constructed in the dynamic 'negotiations' between the Emperor himself and his surroundings.

Theodor I Doukas Angelos, being freshly crowned Roman Emperor in Thessaloniki, received two letters that contained parainetic elements. John Apokaukos approached the subject of imperial wrath, while Demetrius Chomatenos tried to calm the Emperor's conscience after the execution of a pirate. But both of them, through different theories, insisted on the participation of the people in the Emperor's sovereignty. An argument that served as legitimizing in external politics could become a warning for the sovereign in the internal one.

On the other side of Bosporus, Nikephoros Vlemmydes wrote the *Imperial Statue* for his ex-pupil and Emperor Theodore II Laskaris. We suggest on the basis of intertextuality that this piece was written latter than it is now considered, during the sole reign of Theodore II. The author used a parenetic form to criticize Emperor's political actions and proclaim him unfit to rule. Theodore II replied banding the genres of a letter and an epitaph. In response to his teacher's attacks, he developed an independent and original social theory and political ideology.

A common element between the proceedings of Epirus and Nicaea, more important than their shared imagery, is exactly this tendency to negotiate the Emperor's position. We suspect that similar examples could be found even in more peaceful periods of Empire's history.

УДК: 347.4(37:495.02:497.11)"04/14"
DOI: 10.2298/ZRVI1552331S

СРЂАН ШАРКИЋ
Универзитет у Новом Саду – Правни факултет
srdjansarkic@gmail.com

УГОВОР О РАЗМЕНИ (PERMUTATIO) У РИМСКОМ, ВИЗАНТИЈСКОМ И СРПСКОМ СРЕДЊОВЕКОВНОМ ПРАВУ

У првом делу рада аутор даје дефиницију уговора о размени и наглашава разлику коју су правили римски правници између размене (*permutatio*) и купопродаје (*emptio-venditio*). Други део анализира византијске правне споменике у којима се помиње овај стари правни институт, док се у трећем делу текста испитују српски извори. Аутор закључује да се у српским правним споменицима размена спомиње углавном као правни посао који склапа владар са неким манастиром или физичким лицем да би заокружио имања која се поклањају.

Кључне речи: размена (*permutatio,* **ἀντάλλαγμα),** купопродаја, Земљораднички закон, Еклога, Василике, светогорски акти, повеље, „Јустинијанов закон", Душанов законик.

The first part of this paper is dedicated to the definition of the agreement to exchange (*permutatio*) and emphasizes the difference, made by Roman lawyers, between exchange (barter) and sale (*emptio-venditio*). The second part analyses Byzantine legal sources that mention this old contract, while the third part is dedicated to Serbian legal documents. In Serbian legal documents the exchange was mentioned as the agreement between a monarch and a monastery or a natural person (individual), concerning donations that were given to the Church.

Keywords: exchange (*permutatio*, **ἀντάλλαγμα**), sale, Farmer's Law, Ecloga, Basilica, Holy Mountain acts, charters, „Justinian's Law", Dušan's Code.

I

Уговор о размени (трампа, промена,[1] *permutatio*) један је од најстаријих не само облигационо-правних уговора већ и правних послова уопште.[2] Настаје тако што једна странка преноси својину на некој ствари, а друга странка се обавезује да ће за узврат пренети на прву својину на некој другој ствари. По својој садржини овај уговор је сличан купопродаји (*permutatio vicina esset emptioni*),[3] те међу римским правницима није постојала сагласност око тога да ли је размена (*permutatio*) врста купопродаје (*emptio-venditio*), односно да ли цена треба увек да се састоји у новцу, или се може састојати и у другим стварима. О томе римски правник Гај (Gaius) каже следеће: „Учитељи наше школе[4] сматрали су да се цена може састојати и у другој ствари. Отуда и схватање, које је уобичајено, да се купопродаја врши и трампом, најстаријим обликом купопродаје" (*Nostri praeceptores putant etiam in alia re posse consistere pretium. Unde illud est, quod vulgo putant per permutationem rerum emptionem et venditionem contrahi, eamque speciem emptionis venditionisque vetustissimam esse*).[5] Као аргумент за овакво схватање, Гај наводи следећи одломак из Хомерове *Илијаде:*

ἔνθεν οἰνίζοντο κάρη κομόωντες Ἀχαιοί,
ἄλλοι μὲν χαλκῷ, ἄλλοι δ' αἴθωνι σιδήρῳ,
ἄλλοι δὲ ῥινοῖς, ἄλλοι δ' αὐτῇσι βόεσσιν,
ἄλλοι δ' ἀνδραπόδεσσι…[6]

Из тих лађа Ахејци дугокоси стану куповат'
вино, једни за мѐд, а други за блиставо гвожђе,
једни за говеђе коже, а други за говеда жива,
једни за робље…[7]

---

1 Српски грађански законик од 1844. године у члану 632 користи израз промена: *Промена је такав уговор, којим ко једну ствар за другу дати обећава.* Цела XXIII глава Законика (чл. 632–640) под насловом *О промени* посвећена је овом уговору. Издање *И. Д. Петковић,* Грађански законик за Краљевину Србију.

2 Међу правним историчарима не постоји сагласнот око тога који је најстарији правни посао. Према неким ауторима, поклони – размене или „потлач" јесу облик у коме је обављан најранији промет. Код „потлача" или њему сличне „таусе", коју познаје обичајно право арапског дела Африке, поклонодавац је обавезан да узврати поклон исте или веће вредности. На пример, неко поклања пушку, а у разговору стално хвали коња поклонопримчевог, што значи да је коњ оно што поклонодавац жели као уздарје. Видети *Stanojević,* Zajam i kamata, 32.

3 D. XIX, 4,2.

4 Из ове реченице се може закључити да је Гај, о чијем се животу иначе мало зна (О Гајевом животу и делу видети *Станојевић,* Gaius noster) припадао правној школи Сабинијанаца, коју је у I веку наше ере основао утицајни правник Гај Касије Лонгин (Gaius Cassius Longinus, иначе праунук истоименог Цезаровог убице). Школа се у почетку звала *Schola Cassiana,* али је један век касније почела да се назива Сабинијанска, према Масурију Сабину (Masurius Sabinus), Касијевом учитељу и водећем римском правнику из прве половине I века наше ере. Видети одреднице Cassius Longinus Gaius и Masurius Sabinus (*T. Honoré*) in The Oxford Classical Dictionary, 301, 935–936.

5 Gai Institutionum Commentarii III, 141, издање са преводом на српски *Станојевић,* 246–247.

6 Hom. Il. VII, 472–475.

7 Хомер, Илијада, 197.

Међутим, „аутори који припадају другој школи[8] са овим се не слажу и сматрају да је једно трампа а друго купопродаја, у супротном се не могу при размени разлучити ствари тако да се види која је од њих предата као ствар а која се даје на име цене, а опет бесмислено је обе сматрати и за ствар и за цену" (*Diversae scholae auctores dissentiunt aliudque esse existimant permutationem rerum, aliud emptionem et venditionem; alioquin non posse rem expediri permutatis rebus, quae videatur res venisse et quae pretii nomine data esse, sed rursus utramque rem videri et venisse et utramque pretii nomine datam esse absurdum videri*).[9]

Мишљење Прокулеанаца је преовладало, тако да су римски правници утврдили разлике које постоје између ова два уговора. Оне се своде на следеће: 1) *permutatio* је реалан контракт[10] (настаје предајом ствари), док је *emptio-venditio* консенсуалан, јер је за његов настанак довољан *consensus* – проста сагласност воља (*Item emptio ac venditio nuda consentientium voluntate contrahitur, permutatio autem ex re tradita initium obligationi praebet*);[11] 2) уговор о размени преноси својину, а купопродаја државину: ако је пренета туђа ствар *permutatio* неће постојати, а *emptio-venditio* хоће; 3) купопродаја се не може једнострано раскинути, а размена може све док друга странка не почне извршење своје чинидбе.[12] Један закон, донет у име царева Диоклецијана и Максимијана (без ознаке године) прописује да се из споразума о трампи, ако није уследила предаја ствари, не рађа тужба (*Ex placito permutationis re nulla secuta constat nemini actionem competere, nisi stipulatio subiecta ex verborum obligatione quaesierit partibus actionem*).[13]

II

Византијски законици и правне компилације садрже мало одредаба које се односе на овај стари уговор (**ἀντάλλαγμα** у грчким текстовима). *Земљораднички закон* (**Νόμος γεωργικὸς κατ᾽ ἐκλογὴν ἐκ τοῦ Ἰουστινιανοῦ βιβλίου**) у члановима 3, 4 и 5 говори о размени сељачке земље, али се она заснивала на правилима обичајног права, а не на уговорима које познаје грчко-римско право. Притом, закон не користи израз **ἀντάλλαγμα,** уобичајен у законодавству, већ именицу **καταλλαγή** (*размена, промена*) и глагол **καταλλάσσω** (*мењати,*

---

8 Мисли се на Прокулеанску школу, која је добила име према Семпронију Прокулу (Sempronius Proculus), знаменитом правнику из I века наше ере, и која је имала друкчије ставове у тумачењима права од присталица Касија Лонгина и Масурија Сабина. Видети Proculus Sempronius (*T. Honoré*) in The Oxford Classical Dictionary, 1251.

9 Gaius, Inst. III, 141, издање и превод *Станојевић*, 246–247.

10 Мада су римски правници сврставали *permutatio* у такозване безимене контракте – трансакције које се не могу сврстати ни у купопродају, ни у зајам нити у било који постојећи „именовани" уговор. Видети *Станојевић,* Римско право, 302–303.

11 D. XIX, 4, 1, 2, *Paulus libro trigesimo secundo ad edictum.*

12 Правила о трампи под насловом *De rerum permutatione* (*О размени ствари*) редактори Јустинијанових *Дигеста* сврстали су у четврти титулус, деветаесте књиге (D. XIX, 4, 1–2). Титулус садржи само два одломка из дела знаменитог правника Паула (*Paulus*).

13 Cod. Iust. IV, 64,3 = Bas. XX, 3, 5, vol. VII, 1007.

поравнати, измирити).[14] *Еклога* Лава III не помиње посебно трампу, али садржи једну одредбу која забрањује „пресветој цркви царскога града" (**Ἡ τῆς βασιλίδος πόλεως ἁγιωτάτη ἐκκλησία**) да даје непокретна имања у трајни закуп, осим неплодних земљишта; земљишта се могу замењивати само са царском кућом (**βασιλικῷ δὲ οἴκῳ ἀνταλλάττειν καὶ μόνον**).[15] *Прохирон* Василија I нема ни речи о размени, док *Василике* Лава VI Мудрог у поглављу под насловом **Περὶ πραγμάτων ἀντικαταλλαγῆς,** прихватају поменуте одредбе из Јустинијанових *Дигеста* и четири закона из *Јустинијановог кодекса.*[16] У правном трактату (**Πόνημα νομικόν**) знаменитог историчара Михајла Аталијата,[17] који представља скраћену прераду *Василика,* о размени се посебно не расправља, али постоји поглавље о синалагматичним уговорима (**Περὶ συναλλάγματος πράσεως καὶ ἀγορασίας καὶ περὶ συμφώνων τοῦ τε πράτου καὶ τοῦ ἀγοραστοῦ συντεθέντων**).[18] Проширена верзија *Прохирона* (**Αὐξημένο Πρόχειρο,** *Prochiron auctum*)**,** настала око 1300. године,[19] садржи сасвим кратко поглавље о размени, под насловом **Περὶ ἀνταλλαγῆς, καὶ τί διαφέρει ἀνταλλαγὴ πράσεως.**[20] Текст је преузет из *Василика* (XX, 3,3), односно *Јустинијановог Кодекса* (IV, 64,1, закон из 238. године, издат у име цара Гордијана). *Синтагма* Матије Властара помиње размену успут (не у посебном поглављу), када говори о начинима отуђивања ствари: „Закони

---

14 Члан 3: Ἐὰν συμφωνήσωσι δύο γεωργοὶ μετ᾽ ἀλλήλων καταλλάξαι χώρας ἀναμεταξὺ δύο καὶ τριῶν μαρτύρων, καὶ εἰς τὸ διηνεκὲς συνεφώνησαν, μενέτω τούτων ἡ βούλησις καὶ ἡ τούτων καταλλαγὴ κυρία καὶ βεβαία καὶ ἀπαρασάλευτος (Ако два сељака међусобно уговоре да размене земље пред два или три сведока, и то уговоре на трајан начин, нека њихова воља и размена буде правоваљана, чврста и необорива);

Члан 4: Ἐὰν δύο συμφωνήσωσι γεωργοὶ καταλλάξαι χώρας πρὸς καιρὸν τοῦ σπεῖραι καὶ διαστρέψει ἓν μέρος, εἰ μὲν ὁ κόκκος κατεβλήθη, μὴ διαστρέψωσιν· εἰ δὲ οὐ κατεβλήθη, διαστρέψωσιν· εἰ δὲ ὁ διαστρέφων οὐκ ἐνέασεν, ὁ δὲ ἕτερος ἐνέασεν, νεώσει καὶ ὁ διαστρέφων (Ако два сељака договоре да размене земље за време сетве, па би једна страна да одустане, ако се бацило зрно, не може одустати; ако пак није бачено зрно [може] да одустане. Ако онај који одустаје није поорао, а други јесте, нека поорe и онај који одустаје.

Члан 5: Ἐὰν δύο γεωργοὶ καταλλάξωσι χώρας εἴτε πρὸς καιρὸν εἴτε εἰς τὸ διηνεκές, καὶ εὑρεθῇ ἓν μέρος κολοβὸν πρὸς τὸ ἄλλο, καὶ οὐ συνεφώνησαν οὕτως, δότω ἀντιτοπίαν ὁ τὸ πλέον ἔχων τῷ ὀλιγοστῷ· εἰ δὲ οὕτως συνεφώνησαν, μὴ ἐπιδιδότωσαν (Ако два сељака размене земље било привремено било трајно и једна страна буде ускраћена, а нису се тако договорили, нека онај који је добио више да одговарајућу земљу ономе који је добио мање, а ако су се тако договорили, нека се не додаје). Издања грчког текста *W. Ashburner,* The Farmer's Law, 97; *J. et P. Zepos,* Jus Graecoromanum, vol. II, 65. Српски текст је наведен према незнатно измењеном преводу *Margetića,* Zemljoradnički zakon (Nomos georgikos), 88–89.

15 Ecloga XII, 4, 210. Cf. *Margetić*, Ekloga iz 726. godine i njezina važnost za našu pravnu povijest, 71.

16 Bas. XX, 3, 1; XX, 3,2; XX, 3,3; XX, 3,5; XX, 3,6, edd. *Scheltema, Van der Wal*, Holwerda, 1006–1007 = D. XIX, 4, 1–2, C. J. IV, 64,1; IV, 64,2; IV, 64,3; IV, 64,4.

17 О овом трактату видети *Troianos,* Οι πηγές του βυζαντινού δικαίου, 208-210.

18 *J. et P. Zepos*, Jus Graecoromanum, vol. VII, 427.

19 Такозвани *Prochiron auctum* представља проширену збирку световних закона, која се заснивала на 40 титулуса преузетих из *Прохирона* и још 32 или 33 *парагитла* позајмљених махом из *Еклоге, Епанагоге* и *Василика.* О овом правном трактату видети *Troianos,* op. cit. 285–286.

20 *J. et P. Zepos,* Jus Graecoromanum, VII, 340.

отуђивањем у правом смислу те речи називају промену власништва, то јест поклањање, продају, трајни закуп, размену и слично“[21] **(Παρὰ δὲ τοῖς νόμοις, ἐκποίησις μὲν λέγεται κυρίως ἡ μετάθεσις τῆς δεσποτείας, ἤγουν ἡ δωρεά, ἡ πρᾶσις, ἡ ἐμφύτευσις, ἡ ἀνταλλαγὴ καὶ τὰ ὅμοια;[22] Оть законь же отложеніе оубо глаголеть се истѣкь прѣложеніе владычьства, сирѣчь дарованіе, проданіе, насажденіе,[23] замѣнѥніе и подобнаꙗ).[24]** Међутим, српски преводиоци *Синтаїме* Матије Властара израз **замѣнѥніе** (замена, размена) користе и у значењу уговора **(συναλλάγμα).** Навешћемо неколико примера: 1) Наслов главе 12, слова Г, гласи *О томе да не треба склапати брачни уговор са јеретицима* **(Ὅτι οὐ δεῖ γάμους συναλλάττειν μετὰ αἱρετικῶν; Ꙗко не подобаеть брака ꙁамѣновати сь еретиꙁи);** 2) У глави 15, слова Г, налази се текст *Новеле о веридби цара Алексија Комина*, у коме између осталог читамо: *Зато ми заповедамо: веридбе у узрасту између седме и четрнаесте или дванаесте године не сматрају се чврстим и законитим договорима о веридби, него само договорима који су по типу налик вереничким, те стога имају дејство простих договора страна које их уговарају* **(ἡμεῖς καὶ τοῦτο θεσπίζομεν· Τὰ μὲν κατὰ τὸν ἑπταετῆ τῶν συμβαλλόντων χρόνον ἄχρι τοῦ δεκάτου τετάρτου ἢ δωδεκάτου τῆς ἡλικίας χρόνου γενόμενα, ὡς ἐν τύπῳ μνηστείας, συμβόλαια, μὴ τάξιν ὅλως ἐννόμου μνηστείας καὶ ἀσφαλοῦς ἀποφέρεσθαι, ἀλλ᾽ ὡς ἐπερωτήσεις μόνον ἠσφαλισμένας κρίνεσθαι τε καὶ ἐνεργεῖν, κατὰ τὸ ἔθος τῶν ἄλλων συναλλαγμάτων; мы и се повелѣваѥмь: Ꙗже оубо вь сед᾽молѣтноѥ врѣме даже до .ді.-го или .ві.-го вьзраста врѣмене бываѥма, ꙗко вь образь оброученіа записаніа не приносити отноудь чина закон᾽наго оброученіа и тврьдост᾽наго, нь ꙗко вьпрошеніа тьк᾽мо оутврьжден᾽наа соудити же се и дѣиствовати по обычаю иныхь замѣнѥніи);** 3) У оквиру главе 10 слова Д наводи се одломак из четрдесет осме новеле цара Лава VI Мудрог, која *забрањује женама да сведоче о споразумима и о брачним уговорима*[25] **(Ἡ δὲ μη᾽ νεαρὰ τοῦ βασιλέως Λέοντος κωλύει τὰς γυναῖκας ἐπὶ συμφώνοις**

---

[21] Цитат је наведен према преводу *Суботин-Голубовић,* Матија Властар, Синтагма, 207 (Слово Е –16), уз незнатне измене. Уместо речи „закуп” ставио сам „трајни закуп”, јер грчки текст користи израз „емфитевза”, што је био дугорочан, отуђив и наследан закуп земље за обрађивање. Уместо „замена” употребио сам израз „размена”, који ми се чини бољим.

[22] Μαθαίου τοῦ Βλαστάρεως Σύνταγμα κατὰ Στοιχεῖον, edd. *Ralles – M. Potles,* 271.

[23] Грчки израз „емфитевза” (ἐμφύτευσις), који у тексту означава дугорочни закуп, потиче од глагола ἐμφυτεύω = садити, те је зато српски преводилац употребио реч **насажденіе**. Треба напоменути да је римско право познавало још једну врсту дугорочног закупа земљишта, који се називао *ius in agro vectigali.* Земљиште се узимало од државе, града или религијских установа, за које се плаћала посебна закупнина названа *vectigal.* Јустинијаново законодавство је спојило емфитевзу и *ius in agro vectigali* у један институт и нову установу такође назвало емфитевза. Cf. *Stojčević,* Rimsko privatno pravo, 146.

[24] Матије Властара Синтагмат, издао *Новаковић,* 285.

[25] У преводу *Суботин-Голубовић,* Синтагма 175, стоји „забрањује женама да сведоче о споразумима и о брачним нагодбама.” Ја сам употребио израз „о брачним уговорима”, који ми се чини прецизнијим. И сама *Суботин-Голубовић,* закључује (170, нап. 446) да је српски преводилац *Синтаїме* Матије Властара помешао реч συνάλλαγμα (*уговор*), која је употребљена у грчком тексту, са συναλλαγή (*замена, размена*). Cf. *A. Bailly,* Dictionnaire Grec Français, 1838; A Greek-English Lexicon, compiled by *H. G. Liddell and R. Scott,* 1694.

μαρτυρεῖν καὶ συναλλάγμασιν; Четиридесете же и осма Новаа цара Лава вьꙁ҆брангаѥть женамь о прикосифонѣхь свѣдѣтел҆ствовати и сь ꙁамѣнѥн҆ныхь брачнїихь).[26]

Мада је размена непокретних ствари била позната у византијском праву, сачувано нам је мало уговора о овом старом приватноправном институту. Подаци се односе углавном на размену манастирских имања и налазимо их превасходно у светогорским актима. Тако на пример, у актима Манастира Дохијара читамо један документ о размени од 14. децембра 1117. (6626): проедар Никифор Вурцес и његова жена Ана уступају Манастиру Дохијару половину *йроасйиона* Русеон у Вриасу, у замену за седам радњи у Солуну и још педесет перпера.[27] Из другог документа сазнајемо како монаси Манастира Есфигмена уступају једно своје имање, које се налазило у близини Манастира Ватопеда, поменутом манастиру, у замену за мали Манастир Ваница и две стотине перпера приде.[28]

Право размене (**τὸ ἀνταλλάττειν**) наводи се у баштинским повељама као ознака пуног права својине, мада доста ретко, што сведочи да је размена као уговор постепено ишчезавала.[29]

III

И средњовековно српско право познаје уговор о размени и помиње га на више места. Тако на пример, члан 18 такозваног „Јустинијановог закона" каже: **Аще два ꙁемлидѣлателга. междоу собою ꙁговорита се ꙁамѣнити**[30]**нивыѥ. аще боудоуть междоу имы два или три вѣрнїи свѣдѣтелѥ. да прѣбиваѥть мѣна**[31] **непоколѣбимо** (*Ако се два земљорадника међусобно доīоворе да замене њиве и ако међу њима буду два или йри йоуздана сведока, да замена осйане нераскидива*).[32] Размену (замену) земље између два земљорадника (**ꙁамѣнити нивы**) помиње и српски превод *Земљорадничкоī закона,* настао у првој половини XV века, у члановима 3 и 4.[33] Текст, наравно, следи грчки изворник. У уговору којим извесна Доброслава,

---

[26] Синтагма, превод *Субоӣин-Голубовић* (уз незнатне измене), 131, 137, 175; издање *Ralles – Potles,* 173, 181, 229; издање *Новаковић,* 181, 189–190, 241.

[27] Actes de Docheiariou, 73–88.

[28] Actes d'Esphigménou, 95–98.

[29] *Соловјев,* Законодавство Стефана Душана цара Срба и Грка, 117 = Класици југословенског права, 426.

[30] У Борђошком рукопису стоји **да раꙁ҆менеть.**

[31] У Борђошком препису стоји **да прѣбиваѥть тако оуговорь непоколебим.** Преписивач је, дакле, израз *мена* заменио са *уīовор,* што је, несумњиво, више било у складу са правном праксом XVII века, када је овај рукопис настао. *V. Bogišić,* Građa u odgovorima iz različitih krajeva slovenskoga juga, 429–430, потврђује да се израз „мена" још дуго користио у југоисточној Србији и западној Бугарској. Он наводи многобројне примере закључења уговора о размени у обичајном праву Јужних Словена. Размењивале су се углавном земља и стока, а постојала је и доплата (*йридава, йриӣлаӣа, йрида, доӣлаӣа*) уколико је једна ствар била вреднија од друге.

[32] Издање и превод *Марковић,* Јустинијанов закон, 57, 68, 80. Јасно је да је извор овог члана био члан 3 *Земљорадничкоī закона.*

[33] Издања: *Радојичић,* Српски рукопис Земљорадничког закона, 20; *Блаīојевић,* Земљораднички закон, 50.

Каросова кћи, с породицом продаје своју кућу (*двор*) у Призрену, неком Ману, Драгичину брату (такозвана „Призренска тапија", настала између 1346–1371), стоји да од тренутка откако је Мано стекао пуно право својине над непокретношћу (**Да юдньска да си юблада Мано юнимьзи двором ꙗко и сѹщи бащинь**) може кућом слободно да располаже и да је отуђи тако што ће је поклонити, дати у мираз, продати, завештати или заменити (**лѹби имати, харизати, прикисати, продати, за дѹшѹ дати, али заменити**).[34] Готово идентична формула среће се и у хрисовуљи, писаној на грчком, цара Симеона Уроша властелину Јовану Цафи Урсину Дуки (јануар 1361). Господар града Арте, кир Јован Цафа Урсин Дука замолио је цара Симеона да му изда повељу којом ће му потврдити право својине на град Рогу и на нека села код Арте, уместо оних исправа које су му изгореле у пожару, а које је био добио од цара Душана. Цар Симеон потврђује Јовану Цафи и његовим наследницима пуно право својине над свим имањима и између осталог каже да кир Јован Цафа *има слободу чинити с њима* [имањима] *што год хоће, то јест продавати, поклањати, давати у мираз, замењивати, завештавати божјим црквама*… (**ἔχειν τε ἐπ' ἀδείας ποιεῖν ἐπ' αὐτά, εἴ τι ἄρα καὶ βούλοιτο, ἤγουν πωλεῖν, χαρίζειν, προικίζειν, ἀνταλλάττειν, θείοις ναοῖς ἀφιεροῦν...**).[35] Размена (**ἀνταλλαγή**)[36] имања помиње се на неколико места у повељи деспота Јована Угљеше, којом решава спор између манастира Зографа и јериског епископа. У току поступка Зографци су изнели доказно средство у коме веродостојни сведоци уверавају *да је била извршена замена и да је за њиве и за бару, које је имала наша часна царска обитељ код села Макрогена, дана је њој у замену исто толико велика земља у Јерису… Стога ми трпимо велику неправду од епископа. Јер како би могло бити праведно да будемо лишени и земље у селу Макрогену па да не држимо ону, добивену у замену у Јерису* (**ὅτι ἀνταλλαγὴ γέγονε καὶ ἀντὶ τῶν χωραφίων καὶ τοῦ βάλτου, ἅπερ εἶχεν ἡ καθ' ἡμᾶς σεβασμία καὶ βασιλικὴ μονὴ εἰς τὸ τοῦ Μακρογένους χωρίον, ἐδόθη πρὸς ταύτην δι' ἀνταλλαγὴν ἡ ἐν τῷ Ἰερισσῷ ἰσόποδος γῆ... ἀδικίαν οὖν ὑφιστάμεθα παρὰ τῆς ἐπισκοπῆς μεγάλην· πῶς γὰρ ἂν εἴη δίκαιον στερεῖσθαι ἡμᾶς καὶ τῆς ἐν τῷ Μακρογένους χωρίῳ γῆς καὶ μηδὲ τὴν ἀνταλλαγεῖσαν ἐν τῷ Ἰερισσῷ κατέχειν**).[37]

Међутим, у средњовековном српском праву се размена (замена) среће углавном као правни посао који склапа владар или са неком црквом, односно манастиром, или са физичким лицем, да би добио одговарајуће имање и на тај начин заокружио земљишни посед који поклања.[38] Овакав правни посао има доста

---

34 Издања: *Соловјев,* Одабрани споменици српског права, 148; *Бубало,* Српски номици, 250 (прилог II).

35 *Соловјев – Мошин,* Грчке повеље српских владара, 236–237.

36 У првој хрисовуљи цара Симеона Уроша Манастиру Светог Ђорђа у Завлантији, у Тесалији (август 1359), израз ἀντάλλαγμα, који иначе означава уговор о размени, користи се у значењу откупнине, цене. Грчке повеље, 224, 226.

37 Грчке повеље, 272–275.

38 *Тарановски,* Историја српског права у немањићкој држави, III део Историја грађанског права, 113 = Класици југословенског права, 656.

елемената јавног права и следи своје византијске узоре.[39] Тако на пример, краљ Милутин у повељи Манастиру Светог Стефана у Бањској (1313–1316) каже да све оно што је заједно са братом Стефаном (Драгутином) поклонио манастиру **или ѡт свога подахь или коупихь или испросихь. или замѣнихь. или оу господина архиєпископа или оу кога любо.** Мало даље се наглашава да је све што је стечено куповином или разменом било „вољно“ (**коупльєнигаи и замѣнє вол’нє**),[40] а то значи уз сагласност друге уговорне стране. У хрисовуљи Манастиру Грачаници (1321) краљ Милутин прича како је Бањску одузео од Свете Богородице Грачаничке и поклонио је Цркви Светог Стефана, али је у замену дао Грачаници неку другу цркву са имањима (**а ꙁа то дахь вь ꙁамѣноу црьковь тоу близ8 црькве Светыѥ Богородице сь всѣми ми мегами и правими**). За Влахе, које је одузео од Липљанске епископије и поклонио их Манастиру Светог Стефана, краљ Милутин је у замену дао неке друге Влахе (**И ꙁа Влахє Драгобратѥ коѥ дахь Светомоу Стефан8 , дах ꙁа не ꙁаменоу ѥпискоупии линганьскои Комаинє Влахє**).[41] На молбу епископа Арсенија, краљ Стефан Дечански је поклонио Призренској епископији земљу коју су држали **людиѥ кралѥвьства ми… а землю црьковноу… нє оузе кралѥвьство ми себѣ оу замѣноу.**[42]

Замена је морала бити добровољна, а накнада правична. Владар није смео да оштети баштиника (мада је у пракси вероватно долазило до злоупотреба), што се јасно види из једног одломка из хрисовуље цара Душана Манастиру Светих арханђела Михајла и Гаврила код Призрена (1348). Цар вели да је извршио размену имања са породицом Владојевића добровољно, без икаквог притиска и правично (**нихь воломь и нихь хотѣниѥмь, а не нѣкою ноуждею,**[43] **ꙁамѣнихь и дахь ꙁамѣноу… села ꙁа села, винограде ꙁа винограде. млине ꙁа млине**).[44] Иста хрисовуља сведочи да је Душан одузео град Вишеград са селима од Призренске епископије и поклонио их Арханђеловском манастиру, али је Призренској епископији дао у замену друга села. Цар наглашава да је замена извршена у договору и уз сагласност

[39] Видети *Остроїорски,* Размена поседа и сељака у хрисовуљи цара Алексија I Комнина Светогорској лаври из 1104. године, 19–26 = Привреда и друштво у византијском царству, 187–195.

[40] *Трифуновић,* Повеља краља Милутина манастиру Бањска, 9.

[41] *Мошин, Ћирковић, Синдик,* Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама Србије, Босне и Дубровника, књига I, 1186–1321, 501, 502.

[42] *Новаковић,* Законски споменици српских држава средњега века, 641, XXI (Хрисовуља епископији призренској на Левиши од 1326. године).

[43] Српски документи следе византијске формуле. У акту о размени између проедра Никифора и Манастира Дохијара подвлачи се да је размена извршена добровољно „без икакве принуде, силе, покварености, обмане и лажи, страха…или било ког другог разлога кога закони забрањују” (οὐκ ἔκ τινος ἀνάγκης ἤ βίας ἤ δόλου ἤ συναρπαγῆς καὶ ἀπάτης ἤ φόβου... ἤ τῶν ἄλλων ἁπάντων τῶν τοῖς νόμοις ἀπηγορευμένων αἰτιῶν). Actes de Docheiariou, 83. Слично читамо и у повељи кнеза Лазара којом оснива Манастир Раваницу (1381). Кнез наглашава да приликом поклањања имања манастиру није узео ничију баштину силом, већ је све купио, а замене су извршене уз сагласност друге стране (**И въса єлика приложихь не оузех ничїю бащин8. нє сътворих по силѣ. нъ въса съ иск8пωм, и съ заменою ꙗкоже кто хотѣше**). *Младеновић .,* Повеље кнеза Лазара, 55.

[44] *Мишић –Суботин-Голубовић,* Светоарханђеловска хрисовуља, Београд , 89. Слична формула среће се и у исправи којом Иван Црнојевић, господар зетски 4. јануара 1485. поклања имања манастиру на Цетињу. Црнојевић каже да је приложио манастиру нека имања која је поседовао Ратко Остојић са братом и синовцима, а потом наглашава: **Ѧ ним дадохь заменоу шь нихь добромь воломь… землю за землю, а лозоу за лозоу, доубь за доубь…** Законски споменици, 778, III.

целокупног свештенства (**ꙁговоромь всєга ꙁбора и расоуждєніємь... дахь ꙁамѣноу єпископии Приꙁрѣнскои и ієговѣмь хотѣниємь и всєга клироса**).[45] Истицање елемента добровољности при склапању правних послова нарочито је наглашено у члану 43 Душановог законика, који гласи: **И да нѣсть вольнь годподинь царь или краль или госпожда царица никомоу оузети бащине по силѣ ни коупити ни замѣнити**[46] **развѣ ако си ктѡ самь полюбї.**[47]Дакле, ни цар, ни престолонаследник (краљ),[48] ни царица, не могу никога силом натерати да прода или замени своје имање. И у повељи монаха Доротеја Манастиру Дренчи (2. март 1382), коју је потврдио кнез Лазар, стоји да ни владар ни епископ не смеју црквено имање „отети, под присилом заменити или на било који други начин отргнути“ (**ѿєти коли, ли замѣнити нꙋждніим замѣнєнієм, или иніим кіим извѣтом ѿтрьгнꙋти).**[49] Да ли је у пракси ипак било злоупотреба? У недостатку извора, о томе можемо само нагађати.[50]

Посебан случај представља повеља цара Стефана Уроша од 15. јула 1363. године, којом потврђује челнику Муси замену града Звечана са жупом за град Брвеник са жупом (**Зговори сє царство ми с кнезомь Воиславомь и с иними властєли царства ми, и замѣни царство ми чєльникоу Мльсѣ по ієговѣ воли градь за градь, Звєчань за Брьвѣникь, и жоупоу за жоупоу**).[51] Према мишљењу Александра Соловјева, ова промена спада потпуно у област јавног права.[52] Тачно је да је то у суштини један управни акт, а не приватноправна размена. Међутим, „пошто је ипак држање градова и жупа у држави сачињавало један ужитак на извесној административној јединици, имало је у њему поред поверених јавноправних функција и приватноправног елемента.“[53] У овом случају елементи јавног права (управни акт владара) преплићу се са приватноправним пословима (размена поседа који су добивени на коришћење), што је својствено средњовековном праву уопште. Стога се размена изводила према правилима приватнога права, уз истицање елемента добровољности (размена је извршена уз сагласност челника Мусе), па се не може сматрати искључиво јавноправним актом.

---

[45] *Мишић – Суботин-Голубовић,* Светоарханђеловска хрисовуља, 88.

[46] У Раковачком препису стоји **размѣнити** уместо **заменити**.

[47] *Новаковић,* Законик Стефана Душана цара српског 1349–1354, 39; *Радојчић,* Законик цара Стефана Душана 1349. и 1354, 51; *Бубало,* Душанов законик, 84. У преводу *Радојчића* на савремени српски језик, тај члан гласи: *И да није власан господин цар, или краљ, или госпођа царица икоме узети баштину силом, или купити, или заменити, осим ако ко сам пристане* (100). *Ђ. Бубало* даје мало друкчији превод: *И да нема право господин цар, или краљ, или госпођа царица никому узети баштину силом, ни купити, ни заменити, осим ако ко сам буде желео* (164).

[48] О значењу израза краљ у Душановом законику видети *Ћирковић,* Краљ у Душановом законику, 149–164.

[49] *Младеновић,* Повеље кнеза Лазара, 181.

[50] Ово питање спада у вероватно најтежу проблематику везану за Душанов законик – питање његове примене. Видети о томе *С. Шаркић,* О примени Душановог законика према подацима Јањинске хронике, 81–89 = The Application of Dušan's Code According to the Chronicle of Ioannina, 161–171.

[51] *Соловјев,* Одабрани споменици, 166. Видети *Соловјев,* Једна српска жупа за време царства, 26–42.

[52] *Соловјев,* Законодавство, 118, нап. 4 = 427, нап. 3.

[53] *Тарановски,* Историја, III, 114 = 657.

ЛИСТА РЕФЕРЕНЦИ – LIST OF REFERENCES

Извори - Primary Sources

Actes de Docheiariou, éd. *N. Oikonomidès,* Archives de l'Athos, XIII, Paris 1984.

Actes d'Esphigménou, éd. *J. Lefort,* Archives de l'Athos, VI, Paris 1973.

Ashburner W., The Farmer's Law, *The Journal of Hellenic Studies* 30 (1910), 85-108; 32 (1912), 68-95.

Basilicorum libri 60, edd. *H. J. Scheltema, N. Van der Wal, D. Holwerda,* Groningen 1953-1988.

Благојевић М., Земљораднички закон, средњовековни рукопис, Српска Академија Наука и Уметности, одељење друштвених наука, извори српског права XIV, Београд 2007. [*Blagojević M.,* Zemljoradnički zakon, srednjovekovni rukopis, Srpska Akademija nauka i Umetnosti, odeljenje društvenih nauka, izvori srpskog prava XIV, Beograd 2007].

Бубало Ђ., Душанов законик, Београд 2010 [*Bubalo Đ.,* Dušanov zakonik, Beograd 2010].

Ecloga, das Gesetzbuch Leons III. und Konstantinos'V., herausgegeben von *L. Burgmann*, Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte, Band 10, Frankfurt am Main 1983.

Corpus iuris civilis, volumen primum, Institutiones, recognovit *P. Krueger,* Digesta, recognovit *Th. Mommsen*; volumen secundum, Codex Iustinianus, recognovit *P. Krueger,* Berolini 1895 (reprint Clark, New Jersey 2010).

Gai Institutionum Commentarii, издање са преводом на српски *О. Станојевић,* Београд 2009. [izdanje sa prevodom na srpski *O. Stanojević,* Beograd 2009].

Margetić L., Ekloga iz 726. godine i njezina važnost za našu pravnu povijest, *Zbornik radova Pravnog fakulteta u Rijeci* 1 (1980) 53-77.

Margetić L., Zemljoradnički zakon (Nomos georgikos), *Zbornik Pravnog fakulteta Sveučilišta u Rijeci* 3 (1982) 85-122.

Марковић Б., Јустинијанов закон, средњовековна византијско-српска правна компилација, Српска Академија Наука и Уметности, одељење друштвених наука, извори српског права XV, Београд 2007 [*Marković B.,* Justinijanov zakon, srednjovekovna vizantijsko-srpska pravna kompilacija, Srpska Akademija Nauka i Umetnosti, odeljenje društvenih nauka, izvori srpskog prava XV, Beograd 2007].

Μαθαίου τοῦ Βλαστάρεως Σύνταγμα κατὰ Στοιχεῖον [Mathaiou tou Blastareōs Syntagma kata Stoicheion], edd. *G. A. Ralles – M. Potles,* Athenai 1859 (reprint Athina 1966)

Матије Властара Синтагмат. Азбучни зборник византијских црквених и државних закона и правила, издао *С. Новаковић,* Београд 1907 [Matije Vlastara Sintagmat. Azbučni zbornik vizantijskih crkvenih i državnih zakona i pravila, izdao *S. Novaković,* Beograd 1907].

Матија Властар, Синтагма, са српскословенског језика превела Т. *Суботин-Голубовић,* Српска Академија Наука и Уметности, одељење друштвених наука, извори српског права XVIII, Београд 2013 [Matija Vlastar, Sintagma, sa srpskoslovenskog jezika prevela *T. Subotin-Golubović,* Srpska Akademija Nauka i Umetnosti, odeljenje društvenih nauka, izvori srpskog prava XVIII, Beograd 2013].

Мишић С. – Суботин-Голубовић Т., Светоарханђеловска хрисовуља, Београд 2003 [*Mišić S. – Subotin-Golubović T.,* Svetoarhanđelovska hrisovulja, Beograd 2003].

Младеновић А., Повеље кнеза Лазара, Београд 2003 [*Mladenović A.,* Povelje kneza Lazara, Beograd 2003].

Мошин В., Ћирковић С., Синдик Д., Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама Србије, Босне и Дубровника, књига I, 1186-1321, Историјски институт Београд, Извори за српску историју књ. 9, Ћирилички извори књ. 1, Београд 2011 [*Mošin V., Ćirković S., Sindik D.,* Zbornik srednjovekovnih ćiriličkih povelja i pisama Srbije, Bosne i Dubrovnika, knjiga I, 1186-1321, Istorijski institut Beograd, Izvori za srpsku istoriju knj. 9, Ćirilički izvori knj. 1, Beograd 2011].

Новаковић С., Законик Стефана Душана цара српског 1349-1354, Београд 1898 (репринт Београд 2004) [*Novaković S.,* Zakonik Stefana Dušana cara srpskog 1349-1354, Beograd 1898 (reprint Beograd 2004)].

Новаковић С., Законски споменици српских држава средњега века, Београд 1912 [*Novaković S.*, Zakonski spomenici srpskih država srednjega veka, Beograd 1912].

Петковић И. Д., Грађански законик за Краљевину Србију, Београд 1939 [*Petković I. D.,* Građanski zakonik za Kraljevinu Srbiju, Beograd 1939].

Радојичић Ђ. Сп., Српски рукопис Земљорадничког закона, *Зборник радова Византолошког института* 3 (1955), 15-28 [*Radojičić Đ. Sp.,* Srpski rukopis zemljoradničkog zakona, *Zbornik radova Vizantološkog instituta* 3 (1955), 15-28].

Радојчић Н., Законик цара Стефана Душана 1349. и 1354, Београд 1960 [*Radojčić N.,* Zakonik cara Stefana Dušana 1349. i 1354, Beograd 1960].

Соловјев А., Одабрани споменици српског права (од XII до краја XV века), Београд 1926. [*Solovjev A.,* Odabrani spomenici srpskog prava (od XII do XV veka), Beograd 1926].

Соловјев А. – Мошин В., Грчке повеље српских владара (Diolomata graeca regum et inperatorum Serviae), Београд 1936 [*Solovjev A. – Mošin V.,* Grčke povelje srpskih vladara, Beograd 1936].

Трифуновић Ђ., Повеља краља Милутина манастиру Бањска, Светостефанска хрисовуља, књига 1-2, Београд 2011 [*Trifunović Đ.,* Povelja kralja Milutina manastiru Banjska, Svetostefanska hrisovulja, knjiga 1-2, Beograd 2011].

Хомер, Илијада, превео *М. Ђурић,* Матица српска, Нови Сад 1972 [Homer, Ilijada, preveo *M. Đurić,* Matica srpska, Novi Sad 1972].

Zepos J. et P., Jus Graecoromanum, Athina 1931 (reprint Aalen 1962).

Литература – Secondary Works

A Greek-English Lexicon, compiled by *H. G. Liddell and R. Scott,* Oxford 1976.

Bailly A., Dictionnaire Grec Français, édition revue par *L. Séchan et P. Chantraine,* Paris 1950.

Bogišić V., Građa u odgovorima iz različitih krajeva slovenskoga juga, Podgorica 2004.

Бубало Ђ., Српски номици, Београд 2004 [*Bubalo Đ.,* Srpski nomici, Beograd 2004].

Острогорски Г., Размена поседа и сељака у хрисовуљи цара Алексија I Комнина Светогорској лаври из 1104. године, *Историски часопис* 5 (1954-1955) 19-26 = Привреда и друштво у Византијском царству, Сабрана дела, књига 2, Београд 1969, 187-195 [*Ostrogorski G.,* Razmena poseda i seljaka u hrisovulji cara Aleksija I Komnina Svetogorskoj lavri iz 1104. godine, *Istoriski časopis* 5 (1954-1955) 19-26 = Privreda i društvo u Vizantijskom carstvu, Sabrana dela, knjiga 2, Beograd 1969, 187-195].

Соловјев А., Једна српска жупа за време царства, *Гласник Скопског научног друштва*, књ. III (1927), 26-42 [*Solovjev A.,* Jedna srpska župa za vreme carstva, *Glasnik Skopskog naučnog društva*, knj. III (1927), 26-42].

Соловјев А., Законодавство Стефана Душана цара Срба и Грка, Београд 1928 = Класици југословенског права, књига 16, Београд 1998 [*Solovjev A.,* Zakonodavstvo Stefana Dušana cara Srba i Grka, Beograd 1928 = Klasici jugoslovenskog prava, knjiga 16, Beograd 1998].

Stanojević O., Zajam i kamata, istorijska i uporednopravna studija, Beograd 1966.

Станојевић О., Gaius noster, Београд 1976 [*Stanojević O.,* Gaius noster, Beograd 1976].

Станојевић О., Римско право, Београд 2002 [*Stanojević O.,* Rimsko pravo, Beograd 2002].

Stojčević D., Rimsko privatno pravo, Beograd 1966.

Тарановски Т., Историја српског права у немањићкој држави, I-IV, Београд 1931-1935 = Класици југословенског права, књига 12, Београд 1996 [*Taranovski T.,* Istorija srpskog prava u nemanjićkoj državi, I-IV, Beograd 1931-1935 = Klasici jugoslovenskog prava, knjiga 12, Beograd 1996].

The Oxford Classical Dictionary, Oxford 2003.

Troianos S. N., ΟΙ ΠΗΓΕΣ ΤΟΥ ΒΥΖΑΝΤΙΝΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ [Oi pēges tou byzantinou dikaiou], Athina – Komotini 1999.

Ћирковић С., Краљ у Душановом законику, *Зборник радова Византолошког института* 33 (1994) 149-164 [*Ćirković S.*, Kralj u Dušanovom zakoniku, *Zbornik radova Vizantološkog instituta* 33 (1994) 149-164].

Шаркић С., О примени Душановог законика према подацима Јањинске хронике, Законик цара Стефана Душана, зборник радова са научног скупа одржаног 3. октобра 2000, поводом 650 година од проглашења, Српска Академија Наука и Уметности, научни скупови, књига CVIII, одељење друштвених наука, књига 24, Београд 2005, 81-89 = *Šarkić. S.*, The Application of Dušan's Code According to the Chronicle of Ioannina, ΚΑΤΕΥΟΔΙΟΝ in memoriam Nikos Oikonomidis, Forschungen zur Byzantinischen Rechtsgeschichte, Athener reihe, ed. *S. Troianos*, Athina – Komotini 2008, 161-171.

Srđan Šarkić
University of Novi Sad – Faculty of Law
srdjansarkic@gmail.com

THE AGREEMENT TO EXCHANGE (*PERMUTATIO*) IN ROMAN, BYZANTINE AND SERBIAN MEDIAEVAL LAW

The agreement to exchange (*permutatio,* **ἀντάλλαγμα,** barter) is one of the oldest legal transactions. It is very similar to the contract of sale, so that Roman lawyers belonging to so-called Sabinian school, considered *permutatio* as a kind of *emptio-venditio* (sale). On the other side, followers of the so-called Proculian school, proved that *permutatio* and *emptio-venditio* were two separate contracts, pointing out the difference between them. Provisions on barter were presented by the redactors of Justinian's Digests in the short chapter four of the book nineteen.

Agreement to exchange is rarely mentioned in Byzantine legal miscellanies, but the right to exchange, as one of the rights to alienate a thing, could be found in hereditary estate charters and sale contracts. Besides that, barter is most frequently mentioned in cases of exchange of peasants' lands, first of all in Farmer's Law and so-called „Justinian's Law".

In Serbian mediaeval law barter is most frequently mentioned in cases when a monarch, giving a land to the Church, exchanges his domains and domains of his subjects in order to encircle hereditary estate of a certain monastery. The principles of voluntariness and consent were always required.

Зборник радова Византолошког института LII, 2015
Zbornik radova Vizantološkog instituta LII, 2015

UDC: 271.2-788-055.2(560):821.163.41.09-5"13"
DOI: 10.2298/ZRVI1552343P

CONSTANTINE PAIDAS
University of Athens
kpaidas@phil.uoa.gr

SECULAR LIFE'S BEHAVIOURS AND DEBAUCHERY AMONG NUNS. AN UNEDITED HOMILY BY THE PATRIARCH OF CONSTANTINOPLE KALLISTOS I.

In the present study, the homily *Ὁμιλία πρὸς μοναζούσας· εἰς τὸ ῥητὸν τοῦ θείου Παύλου, τό, εὐσχημόνως περιπατεῖτε* by the patriarch of Constantinople Kallistos I, given by two mss. codices of Mt. Athos, the codex 8 of Hilandar monastery (ff. 324[r]-329[r]) and the codex 1074 of Panteleemon monastery (ff. 206[v]-210[v]), is edited for the first time. In the edited homily patriarch Kallistos addresses to the nuns of a particular monastery (probably in Constantinople). The content of the homily makes it clear that the patriarch had received specific accusations, according to which these nuns had given up the basic principles of monastic life and had been seized with passions totally opposite to the monastic oaths they had taken.

Keywords: Kallistos I, patriarch, monasticism, monastic institution, nuns, debauchery, homiletics

An eminent person of the 14th century is the patriarch of Constantinople Kallistos I, who rose to the chair of patriarch twice, during the period of 1350-1353 and 1355-1363. Kallistos is mainly known for his involvement in the hesychast controversy, which shook the byzantine empire in the middle of the 14th century[1]. He also took important action on a political and spiritual level[2] at a time when external threats and

---

1 On hesychasm and the hesychast controversy in the 14th century see *Meyendorff*, Byzantine Hesychasm, London 1974; *Glukas*, The Hesychast Controversy, Los Angeles 1975; *Chrestou*, Οι ησυχαστικές έριδες, Thessalonike[2] 1993; *Conticello-Conticello*, La théologie byzantine, Turnhout 2002, 35-130 (esp. 35-182 and 189-314); *Choružij*, Isichazm, Moscow 2005, passim; *Pitsakis*, Les querelles hésychastes, 189-210.

2 On the life and work of the patriarch Kallistos I see *Gones*, Τὸ συγγραφικὸν ἔργον, Athens 1980; *Vouroutzides*, Ὁ οἰκουμενικὸς πατριάρχης Κάλλιστος Α΄, Serrai, 2002; *Papademetriou-Doukas*, Κάλλιστος Α΄, 721-729; *Delikare*, Άγιος Γρηγόριος ο Σιναΐτης, 31-63 et passim; *Theologos Metropolitan*, Ὁ οἰκουμενικὸς πατριάρχης Κάλλιστος Α΄, 205-226; *Congourdeau*, Deux patriarches palamites, 37-53; *Rigo*,

internal conflicts had seriously caused social disorder, divided the ecclesiastical circles and undermined the standing of the empire itself.

The rhetorical work of Kallistos falls within the thematic area of byzantine homeletics[3]. It was produced to defend the orthodox dogma against the concerted efforts of the representatives of the pope within the byzantine empire to distort it and also, in order to restore the ecclesiastical peace in Byzantium which was disturbed because of the hesychast controversy. At the same time, since Kallistos never neglected his pastoral and patriarchal duties, he paid particular attention to the spiritual guidance, the support, the order and the mental exaltation of the clergy and the monks. For this reason, he composed a number of pastoral and ascetical homilies, some of which were undoubtedly related to specific incidents[4].

The following edited homily under the title *Ὁμιλία πρὸς μοναζούσας· εἰς τὸ ῥητὸν τοῦ θείου Παύλου, τό, εὐσχημόνως περιπατεῖτε* falls into the category of these occasional homilies. The edited homily is given by two mss. codices of Mt. Athos. The first is the codex 8 of the Hilandar Monastery of Mt. Athos (Athon. 229), ff. 324^{r}-329^{r}, which dates back to the 14th century[5]. This codex is in excellent condition and delivers the text without any *lacunas*. At this point it must be noted that any corrections made to the text come from the scribe himself and no intervention of another hand is detected, as it easily results from the author's *ductus*. The second codex that delivers the edited homily is the codex 1074 (Athon. 6267) of the Panteleemon Monastery of Mt. Athos[6], ff. 206^{v}-210^{v}. This codex is a copy of the Hilandar codex, which was transcribed with the utmost care by the monk of the Great Lavra Paul the calligraphist in 1895. The information about the name of the scribe and the date of the copy comes from the codicological note of the manuscript. Sp. Lambros was the first to conclude that the prototype for the copy was the Hilandar codex and in terms of the homilies of patriarch Kallistos, he stated that Paul copied the Hilandar codex with great consideration[7]. It is of special importance the fact that although Paul unconsciously makes some transcript errors –which is inevitable in such an endeavour- he does correct errors of the Hilandar codex at specific points. That is obviously due to his interest in the texts and his literary background, as there is no indication that he may have done a collation of the text of the Hilandar codex with the text of another codex, which

I capitoli , 779-784; *idem*, Callisto I patriarcha, 333-407; *Paidas*, Ψευδοπροφήτες, μάγοι και αιρετικοί, Athens 2011; *idem*, Against the Barlaamites, 117-130; *idem*, Οι κατά Γρηγορά ομιλίες, Athens 2013 (esp. 13-29, 52-87); *idem*, *Περὶ δανείου*, 1247-1262; *idem*, O*n the Ignorance of the Holy Scriptures*, 177-186.

3 For a general view of the byzantine homeletics see *Cunningham*, Homilies, 872-881; *eadem*, Messages in context, 83-98; *Antonopoulou*, On the reception, 57-79; *eadem*, Byzantine homiletis, 183-198; *eadem*, Βυζαντινή Ομιλητική, 15-258.

4 On the category of these homilies see *Gones*, Τὸ συγγραφικὸν ἔργον, 241.

5 On the description and dating of the codex 8 of Hilandar monastery see *Lambros*, Κατάλογος, vol. 1, 28-29; *Gones*, Τὸ συγγραφικὸν ἔργον, 123-125; *Paidas*, Οι κατά Γρηγορά ομιλίες, 83-84.

6 On the description and dating of the codex 1074 of Panteleemon monastery see *Lambros*, Κατάλογος, vol. 2, 428.

7 On this issue see *Lambros*, Κατάλογος, vol. 2, 428; *Gones*, Τὸ συγγραφικὸν ἔργον, 125-126.

also delivered the text but never came down to us. Therefore, the codex 1074 of the Panteleemon Monastery, which is also in excellent condition, holds little interest for the handwritten tradition of the text.

In the following edited homily patriarch Kallistos addresses to the nuns of a particular monastery (probably in Constantinople[8]) and not to nuns in general. The content of the homily makes it clear that the patriarch had received specific accusations, according to which these nuns had given up the basic principles of monastic life and had been seized with passions totally opposite to the monastic oaths they had taken. It is therefore a homily of an occasional character. Although it is not explicitly stated in the text, we can not assume that this kind of behaviour had been demonstrated by all the nuns of the particular monastery. In any case, though, it is certain that the homily was delivered to all the nuns of the monastery in order for the patriarch to make those, who had deviated from the life of devotion, realize their error and go back to it and also in order to raise the devout spirit of the rest, so that this improper situation no longer exists. Besides, it is obvious that during that time the empire was suffering in many aspects (external attacks, internal political rivalries and conflicts, the hesychast controversy etc.). Concequently, any attempt to widely communicate the above mentioned situation would bring about even more disorder in Church and shock the flock, who were striving to find psychological support and strength within the Church.

In relation to the time of writing and delivery of the edited homily it is impossible to detect even the least time indication from the text itself. Gones' assumption that the reference to God's imminent wrath is related to the suffering the byzantine empire experienced at that time, neither seems to be a solid argument, nor does it help to date the homily[9]. The reference to God's imminent wrath, which is very common in the everyday life of the Church, obviously refers to the dangers that threaten every Christian, when he deviates from the path of devotion and violates the commands of God.

If we want to evaluate the rhetorical performance and the stylistic choices of Kallistos in the edited homily, we should do so, taking into consideration the fact that his purpose was neither to impress his audience nor to demonstrate his rhetorical talent. Kallistos' sole purpose was to make it clear to his audience that a secularist's approach towards physical appearance and their surrender to the desires of the flesh is a blatant violation of their monastic vows and will inevitably lead them to destruction. For this reason and obviously because the average intellectual and educational level of the nuns, who constituted his audience in this case, must not have been very high[10], the style of the homily can be characterized as unsophisticated and flat. However, this is not at all due to a Kallistos' weakness, but it is a conscious choice of him, taking into account his objective and the intellectual level of his audience.

---

8 See *Gones*, Τὸ συγγραφικὸν ἔργον, 247.

9 *Gones*, Τὸ συγγραφικὸν ἔργον, 247.

10 This conclusion is based on their attitude in general, which led Kallistos to deliver this homily.

Regarding the sources Kallistos uses in the edited homily, the study of the *apparatus fontium* makes it clear that he exclusively uses passages from the *Scriptures* and the literary works of the Fathers of the Church. Kallistos was an ardent supporter of the viewpoint that wisdom that is founded on the *Scriptures* and the literary works of the Fathers of the Church, undoubtedly outweighs secular knowledge and is the one and only that can lead man to the realization of truth and eventually his salvation[11]. On the other hand, his audience consisted of nuns, who, by definition, looked for answers and solutions to their questions and problems exclusively in the *Scriptures* and the inspired by God literary works of the Fathers of the Church.

Patriarch Kallistos refers to the words of the Apostle Paul from the very beginning of his homily[12] and he strongly supports that propriety must characterize the total behaviour of every *bride of Christ*[13]. Besides, propriety characterized the Apostle Paul's life itself although he faced countless adversities while preaching the word of God. Moreover, thanks to his proper (in the Christian sense) behavior, the Apostle Paul beautified his soul and eventually achieved a perfect union with Christ. This union should be the goal of every nun as she is a *bride of Christ* and voluntarily took vows to uphold the virtue of chastity and purity. Every nun, by taking on a monastic life voluntarily, dismisses the weights of secular life and rejects the desires of the flesh, which by definition contravene the vows she takes to Christ. Kallistos pleads and urges the nuns who are before him to lead a proper monastic life and not to stain their soul falling into carnal lusts which show an inclination towards secular life and debauchery. The propriety in terms of appearance and behaviour is a prior stage in order for a nun to achieve spiritual propriety and unite herself with Christ. Moreover, this kind of propriety functions as a protective wall against any desire of the flesh and, at the same time, illustrates and promotes the spiritual perfection of hers.

Thus, nuns must completely refrain from any action that tends to beautify their physical appearance[14], as in a different case they violate the vows of absolute devotion to Christ, leading their relation with him to a complete breakdown with any resulting risk regarding their final judgment. In order to strengthen his point of view Kallistos compares this behavior of a nun with the act of adultery on behalf of a secular woman[15]

---

[11] This viewpoint of his was one of the reasons why Kallistos was accused and mocked by his rivals for being uneducated.

[12] Κάλλιστος Α΄, Ὁμιλία πρὸς μοναζούσας, 1.1-3: *Εἰκός ἐστι τῇ ὡς ἀληθῶς νύμφῃ Χριστοῦ, εὐσχημόνως περιπατεῖν κατὰ τὸν μέγαν ἀπόστολον, ὦ μητέρες καὶ θυγατέρες καὶ νύμφαι Χριστοῦ*. Cf. *Rom*., 13.13.1-2, *Thes*., 4.12.2.

[13] The concept that nuns are *bribes of Christ* was introduced and established by the 18th *Canon* of St. Basil the Great and the 4th *Canon* of the *Penthekte* Council. On this issue see *Troianos*, Κεφάλαια, 99.

[14] It is interesting that according to the 96th *Canon* of the *Penthekte* Council there is a penalty of anathema even for the laymen, who scandalize their fellow men by smartening up themselves in a pretentious way. On this issue see *Ohme*, Concilium Constantinopolitanum, 58-59. This is probably the *Canon* Kallistos has in mind in this case.

[15] This comparison obviously derives from the 18th *Canon* of St. Basil the Great and the 4th *Canon* of the *Penthekte* Council, according to which nuns are characterized as *bribes of Christ*. On this issue see *Troianos*, Κεφάλαια, 99.

and the consequences that this act may have for the adulteress[16] according to law. Since nuns know better than any secular woman what the word of God dictates, they ought to fully comply with it, so as to avoid the bitter taste of punishment of God and gain the eternal life.

Prudence and chastity are the essential adornments for every nun. Acts of obscenity (those that aim to cause carnal pleasure) are inherent in the darkness of night, since in darkness demonic spirits take action and lead nuns to carnal temptations. At this point Kallistos refers discreetly to the information he has in relation to the shameful acts of some of the nuns who constitute his audience: some nuns succumb to acts of debauchery, which, even when performed without the participation of a partner, pollute both their soul and body[17]. These acts are due to the activity of demons and the only way for the nuns to redeem themselves is through confession and honest repentance. Debauchery afflict and obscure the soul of man because of folly, indulgence, mental indolence and slackness that lead to a breach of the commands of Christ. So, the nuns who succumb to acts of debauchery serve the will of the devil and through their behavior prove to be mad, irreverent and detestable. Nuns ought to use their hands neither to perform impure carnal acts nor surrender their body to debauchery, making God angry, but only to raise them unstained during their prayer. The purification of body leads to the purification of soul, just like the sanctification of soul is spread to the body. Anyone, though, who destroys his soul and pollutes his body with acts of debauchery, not only brings about his own destruction, but also causes the people around him to act in a devastating way as well. For all these reasons it is imperative that the nuns realize the serious carnal and moral sins into which they fell, and, deeply devastated repent for those. Furthermore, they must abide by the rule of chastity and stand out for their prudence, so as to sanctify their body and soul and gain eternal life.

(f. 324)

Ὁμιλία πρὸς μοναζούσας· εἰς τὸ ῥητὸν τοῦ θείου Παύλου, τό, *εὐσχημόνως περιπατεῖτε*

1. Εἰκός ἐστι τῇ ὡς ἀληθῶς *νύμφῃ Χριστοῦ εὐσχημόνως περιπατεῖν* κατὰ τὸν μέγαν ἀπόστολον, ὦ μητέρες καὶ θυγατέρες καὶ *νύμφαι Χριστοῦ*. Πάντα γὰρ ὡς ἀληθῶς οἶμαι, ὅσα *τὸν κατὰ Θεὸν ἄνθρωπον* χαρακτηρίζουσιν, ἅμα σαφῶς περιέχει τὸ ἀποστολικὸν λόγιον διὰ ταυτησὶ τῆς μικρᾶς συλλαβῆς, ἐπεὶ καὶ αὐτὸς ὡς ἐν ἡμέρᾳ *εὐσχημόνως περιεπάτει*. Οὐδαμῶς γὰρ ἐκώλυσε τοῦτον ὁ διωγμὸς εἰς τοῦτο, ἢ *ὁ ἐπίπονος* ἐκεῖνος *δρόμος* καὶ τὸ εὐαγγελικὸν κήρυγμα. Ἀλλὰ καὶ διωκόμενος καὶ ὑβριζόμενος καὶ τὰ μυρία πάσχων δεινά, καὶ δίψῃ καὶ πείνῃ καὶ ταῖς λοιπαῖς ἀνάγκαις τῆς φύσεως δεινῶς προσταλαιπωρούμενος, *εὐσχημόνως* ὅμως *περιεπάτει*. Καὶ τοίνυν, οὐ μόνον *νυμφοστόλος τῆς Ἐκκλησίας* Χριστοῦ γέγονεν, ἀλλὰ καὶ τὴν ἰδίαν ψυχὴν διὰ τὸ ταύτης εὔσχημον καὶ

16 On the penalties for the offence of adultery according to the byzantine criminal law see *Troianos*, Κεφάλαια, 97-99, 107-109.

17 According to the 60th *Canon* of St. Basil the Great a nun who falls into debauchery must be reprimanded on a basis of the standing regulations for any laywoman who commits the offence of adultery. On this issue see Saint Basile, Epist. 217, 60 (211).1-5: *Ἡ παρθενίαν ὁμολογήσασα, καὶ ἐκπεσοῦσα τῆς ἐπαγγελίας, τὸν χρόνον τοῦ ἐπὶ τῆς μοιχείας ἁμαρτήματος ἐν τῇ οἰκονομίᾳ τῆς καθ᾽ ἑαυτὴν ζωῆς πληρώσει. Τὸ αὐτὸ καὶ ἐπὶ τῶν βίον μοναζόντων ἐπαγγειλαμένων, καὶ ἐκπιπτόντων.*

ὡραῖον προσηρμόσατο τῷ Χριστῷ, ὡς ὡ||(f. 324v)ραίαν φημὶ οὖσαν, ὡς *περιστερὰν* κατὰ τὴν θείαν γραφήν, ὡς *ἀδελφιδοῦν* κατὰ τὸν σοφὸν Ἐκκλησιαστήν. Οὗτος γὰρ εἰ καὶ πορνῶν γυναικῶν γέγονεν ὕστερον ἐραστής, ἀλλ᾽ οὖν πρότερον τὴν ἀληθινὴν σοφίαν ἐφίλει τε καὶ ἠσπάζετο. Ταύτην μετὰ *συντόνου σπουδῆς* καὶ πόθου ἐκζητῶν, τρανώτερον ἔλεγε, *ποῦ κοιτάζεις ἐν μεσημβρίᾳ*· καὶ πάλιν· ὅτι *τὸ μῆλον τοῦ προσώπου σου, ὡς ῥοιᾶς φύλλον*, καὶ *ἡ ὀσμὴ τῶν ἱματίων σου, ὡς ἀρώματα μυρεψικὰ καὶ μύρον εὐῶδες. Τίς γάρ* ἐστιν *ὁ ἀδελφιδοῦς*; Πάντως οἶμαι ο Χριστός, ὅστις φίλους ἡμᾶς προσωνόμασεν, *ὑμεῖς* λέγων *φίλοι μου ἐστέ*.

2. *Νύμφαι* δὲ πάντως ὑμεῖς, αἱ προσαρμοσθεῖσαι Χριστῷ διὰ τῆς ἁγνείας καὶ καθαρότητος, αἱ ἀποθέμεναι τὰ τοῦ κόσμου φορτία καὶ βάρη, καὶ τὸν ἐλαφρὸν ἐπωμισάμεναι τοῦ Κυρίου ζυγόν, αἱ ἀποβαλόμεναι τὸ σαρκικὸν φρόνημα, καὶ *τὰς ἐπιθυμίας αὐτῆς*, αἱ ὅλῃ προθέσει μόνῳ αὐτῷ ἐξακολουθήσασαι ὡς *νύμφαι Χριστοῦ*, τοῦ κατὰ τὰς συνταγὰς καὶ ἐπαγγελίας ὑμῶν. *Εὐσχημόνως τοίνυν περιπατεῖν*, μὴ ἀμελῶμεν, παρακαλῶ. Μηδὲ *κώμοις καὶ μέθαις καὶ κοίταις καὶ ἀσελγείαις*, τὸ καθαρὸν τῆς ψυχῆς ἀμαυρώσωμεν. Τὸ γὰρ *εὐσχημόνως περιπατεῖν*, ὦ μητέρες καὶ θυγατέρες, περίβολος ἐστὶ τῆς τοῦ *Χριστοῦ νύμφης* καὶ||(f. 325) *φυλακτήριον ἄσειστον*. Καὶ εἰκότως, εἰ μὴ γὰρ πρότερον τὸ εὔσχημον κτήσησθε κατὰ τὴν ἔξω περιβολήν, φημὶ δὴ τὴν τοῦ σώματος κίνησιν, τῇ τῶν ὀφθαλμῶν συντόνῳ περιστροφῇ, <καὶ μὴ> πρὸς τὴν *νύμφην ψυχὴν* ἀποβλέψητε, μύσασαι τὰς ἔξω αἰσθήσεις, ἀδύνατον προσαρμοσθῆναι Χριστῷ, καὶ *νύμφαι* τούτου κληθῆναι ποτέ.

3. Ὡς γὰρ ἡ θάλασσα τὴν ψάμμον ὅριον κέκτηται, καὶ οὐ δύναται ὑπερβῆναι αὐτήν, εἰ καὶ ὑπερνεφὴς γένηται τῇ τῶν κυμάτων βίᾳ, καὶ τῇ τῶν ἀνέμων συστροφῇ μετεωρώτερον κυρτουμένη, ἀλλ᾽ εὐθὺς συντρίβονται ὁμοῦ τῷ πλησιάσαι τῇ ψάμμῳ τὰ κύματα αὐτῆς, καὶ εἰς τοὐπίσω χωρεῖ αὕτη τὸ ἑαυτῆς ἐπιγινώσκουσα ὅριον, οὕτω δ᾽ ἂν εὕροις καὶ τὸν περίβολον τοῦτον, τὸ εὔσχημον δηλαδὴ τῆς *νύμφης Χριστοῦ*. Πάντα γὰρ ἅμα τῷ προσεγγίσαι τούτῳ, συντρίβονται καὶ ἀφανίζονται *τὰ κινήματα τῆς σαρκός*, καὶ *τῶν ἐναερίων δαιμόνων* ἡ ἀγριότης διὰ ταῦτα ἐξημεροῦται. Ἡ γὰρ ἔξω περιβολὴ τῶν σχημάτων, τὴν ἔνδον ὑποδεικνύει, καὶ *ἡ τῆς ψυχῆς κάθαρσις* τὴν αἴσθησιν ταύτης χαρακτηρίζει, καθάπερ καὶ αἱ λεπίδες τῆς ῥοιᾶς τὴν γλυκύτητα τὴν ὑποκαθημένην τῷ γλεύκει διὰ τῆς γεύσεως.

4. Τὸ γὰρ *εὐσχη*|| (f. 325v)*μόνως περιπατεῖν* μὴ μικρὸν εἶναι ὅλως λογίσησθε, ἐπεὶ χωρὶς τούτου ἀδύνατον κατορθῶσαι τὶ τὴν παρθένον, *συντεῖνον πρὸς ἀρετήν*. Σχῆμα γὰρ καὶ ἦθος κοσμεῖ, καὶ σωφροσύνην διδάσκει· ἐγκράτειαν δὲ καὶ νηστείαν ἀσπάζεται· σεμνοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ κάτω νεύοντας ἔχειν καλῶς ἐπιτρέπει, πρόσωπον δὲ στυγνὸν καὶ λόγον μέτριον· αὕτη ἀποβλέψασα συνεχῶς πρὸς *τὸν νυμφίον*, καὶ αὐτὸ σχεδὸν *τὸ πάχος τοῦ σώματος* ὁρᾶν ἀποσείεται, ἵνα μὴ ῥῆμα πονηρὸν ποτὲ ἀναβῇ, ἐν τῇ ἑαυτῆς ψυχῇ καὶ καρδίᾳ, καὶ *θάνατος διὰ τῶν θυρίδων*, φοβουμένης καὶ τρεμούσης τὸ εὐαγγελικὸν λόγιον τό, *ὁ ἐμβλέψας πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι, ἤδη ἐμοίχευσεν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ*.

5. Τί δ᾽ ἂν ὑμῖν, ὦ παρθένοι, δοκεῖ, ὅταν ἑαυτὰς καλλωπίζητε ἀσέμνως, καὶ οὐ διὰ Χριστόν, ἢ κατὰ *τὸ ἐπάγγελμα τοῦ ἡμετέρου σχήματος*; Μὴ γὰρ τὴν ἔξω περιβολὴν καὶ τὸ τῆς ὥρας χάριεν ὁρᾷ *ὁ νυμφίος* ὑμῶν Χριστὸς ἢ ἀσπάζεται; Μὴ εἰς τὸ ἐρυθρὸν καὶ φοινικῶδες ἀποβλέπει πρόσωπον, καθάπερ ὑμεῖς αἱ τοῖς προσύλοις ἐνισχημέναι, ἢ τοὺς αἰσθητοὺς χαρακτῆρας, καὶ διὰ τοῦτο τὰ πρόσωπα ὑμῶν ἀφανίζετε τῷ ξένῳ καλλωπισμῷ ψευδόμεναι *τοῦ φυσικοῦ κάλλους*, ὥστε τὸ σύνολον μὴ γνωρίζεσθαι||(f. 326) παρὰ *τοῦ νυμφίου*, ᾧ καλῶς πρότερον συνηρμόσθητε;

6. Εἰ γὰρ μοιχευθεῖσα γυνὴ ἀτιμάζεται καὶ τοῦ οἴκου ἐκβάλλεται τοῦ ἀνδρός, ὡς τὴν κοίτην τούτου καταμιάνασα, τί σοι δοκεῖ περὶ *τῆς ποτὲ νυμφευθείσης Χριστῷ*, καὶ προῖκα δούσης τὴν παρθενίαν αὐτῷ, καὶ τὸν σώφρονα βίον μὴ φυλαξάσης, ἀλλ᾽ ἀναίδην μᾶλλον ἐξυβριζούσης τὴν φύσιν αὐτήν, κἀντεῦθεν ἀποβαλλομένης αὐτῷ, εἰς ὃν *τὰς συνθήκας καὶ ὁμολογίας* ἀνέθετο ὑπὸ μάρτυσι ταῖς οὐρανίαις δυνάμεσι; Βαβαὶ τοῦ πάθους! Βαβαὶ τῆς αἰσχίστης ἐπιθυμίας, ὅτι τὰ πρόσωπα ὑμῶν, ὡς εἴρηται, ἀφανίζετε, ὥστε μὴ γνωρίζεσθαι ὑπὸ τῆς θείας δυνάμεως. Καὶ εἰ παρὰ τοῦ ἀνδρὸς ἐκβάλλεται ἡ τοιαύτη γυνὴ τῆς οἰκίας, κατὰ τοὺς θείους καὶ κειμένους νόμους, ὡς ἐξυβρίσασα εἰς τὴν κοίτην αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ πάσης περιουσίας ἀποστερεῖται ὡς μοιχαλίς, ποίαν ἕξει ἀπολογίαν, εἰπέ μοι, ἡ ψευσαμένη εἰς αὐτὸ τὸ ἅγιον πνεῦμα, συνταττομένη μὲν τῷ Χριστῷ, προῖκα δὲ δοῦναι *τὴν τῆς ψυχῆς καθαρότητα καὶ τὸν ἁγιασμόν, ὧν χωρὶς οὐδεὶς τὸν Κύριον ὄψεται*; Καὶ αὕτη μὲν τῆς οἰκίας ἐνδίκως ἐκβάλλεται μιανθεῖσα, ἡ δὲ ὑποκρινομένη δῆθεν τοῦ *Χριστοῦ νύμφη*, πάντως *τοῦ οἴκου τῆς δόξης αὐτοῦ* καὶ τῆς παστάδος τοῦ οὐρανίου||(f. 326v) νυμφῶνος ἀπαλλοτριοῦται καὶ ἐξόριστος γίνεται. Κἀνταῦθα μέν, τὸ πτῶμα ἐκείνης εἰς θρίαμβον καὶ αἰσχύνην, ταύτῃ ἀντικαθίσταται φανερῶς, καθὰ καὶ ὑμεῖς σύνιστε· τῆς δέ, παρθένου μὲν οὔσης καὶ *νύμφης Χριστοῦ* πρότερον, ψευσαμένης δ᾽ ὕστερον τῆς ἐπαγγελίας, οὐκ ἀσύγγνωστον μόνον Θεῷ, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἀγγέλοις ἀπηχθημένον καὶ μισητόν. *Πόρνοι γὰρ καὶ μοιχοὶ καὶ μαλακοί*, κατὰ τὸν θεῖον ἀπόστολον, *βασιλείαν Θεοῦ κληρονομῆσαι οὐ δύνανται*.

7. Ἀλλ᾽ ἵνα σαφεστέραν δείξωμεν τὴν ἀλήθειαν, ἀκούσατε *τὴν ἀπειλὴν τοῦ Θεοῦ* διὰ τοῦ προφήτου Ἠσαΐου, ὡς εἰκὸς διὰ ταῦτα γεγενημένην· *πορεύεσθε τῷ φωτὶ τοῦ πυρὸς ὑμῶν καὶ τῇ φλογί, ᾗ ἐξεκαύσατε*· καὶ πάλιν, *ὁ γὰρ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτήσει, καὶ τὸ πῦρ αὐτῶν οὐ σβεσθήσεται*· τοῦ δὲ Ἱερεμίου λέγοντος· *δότε τῷ Κυρίῳ ὑμῶν δόξαν, πρὸ τοῦ συσκοτάσαι, καὶ πρὸς τοῦ προσκόψαι τοὺς πόδας ὑμῶν ἐπ᾽ ὄρη σκοτεινά, καὶ ἀναμενεῖτε εἰς φῶς, καὶ ἐκεῖ σκιὰ θανάτου καὶ τεθήσονται εἰς σκότος*. Καὶ πάλιν· *παιδεύσει σε ἡ ἀποστασία σου, καὶ ἡ κακία σου ἐλέγξει σε· καὶ γνῶθι καὶ ἰδέ, ὅτι πικρόν ἐστί σοι τὸ καταλιπεῖν ἐμέ, λέγει Κύριος*.

8. Καὶ ταῦτα μὲν τὰ τῆς Παλαιᾶς διαθήκης, ἐν οἷς εἰς ἔργον καὶ ἐν ἡμῖν *ἐξέβη καὶ*||(f. 327) *γέγονε. Τίς δὲ οὐ τρέμει τὰ ὅμοια ἀκούων καὶ τοῦ ἀποστόλου λέγοντος· Δεῖ γὰρ πάντας ἡμᾶς παραστῆναι τῷ βήματι τοῦ Χριστοῦ, ἵνα κομίσηται ἕκαστος ἡμῶν τὰ διὰ τοῦ σώματος πρὸς ἃ ἔπραξεν, εἴτε ἀγαθὸν εἴτε κακόν; Τίς οὖν οὐ θρηνήσει τὴν ἀπιστίαν ἡμῶν καὶ τὴν τύφλωσιν τῆς ψυχῆς ἡμῶν, ὅτι τούτων πάντων ἀκούοντες, οὐ μετανοοῦμεν καὶ πικρῶς κλαίομεν, ἐπὶ τῇ τοσαύτῃ ἡμῶν ἀμελείᾳ καὶ ῥαθυμίᾳ, ἣν προθεωρῶν Ἱερεμίας ἔλεγεν· ἐπικατάρατος ὁ ποιῶν τὰ ἔργα Κυρίου ἀμελῶς;*

9. Εἶδες τὰς ῥήσεις τῶν προφητῶν, εἶδες τὴν τοῦ Παύλου ἀπόφασιν. Τίς γὰρ οὐ φοβηθήσεται ἢ οὐ στενάξει πικρῶς τοιαῦτα ἀκούων; *Εἰ γὰρ εἴχομεν φροντίδα περὶ τῆς σωτηρίας τῶν ψυχῶν ἡμῶν, ἐτρέμομεν ἂν τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ, καὶ ἐσπεύδομεν κατορθῶσαι τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ, δι᾽ ὧν καὶ ἐσωζόμεθα. Ἀλλ᾽ ἡμεῖς ἀκούοντες τοῦ Κυρίου λέγοντος· Εἰσέλθετε διὰ τῆς στενῆς πύλης τῆς ἀγούσης εἰς τὴν ζωήν, προετιμήσαμεν τὴν πλατεῖαν καὶ εὐρύχωρον, τὴν ἀπάγουσαν εἰς τὴν ἀπώλειαν.* Τοῦτο εἰδὼς καὶ ὁ Κύριος, ὅτι οὐκ ἀρκοῦσιν ἡμῖν ταῦτα πρὸς τελείωσιν, ἔλεγεν· *Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ἡ δικαιοσύνη ὑμῶν, πλεῖον τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων,* ||(f. 327v) *οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν*. Αἱ γὰρ τοῦ Χριστοῦ παραγγελίαι, ὦ *νύμφαι Χριστοῦ*, εἰ καὶ τοῖς πᾶσι νενομοθέτηνται, πλεῖον ὑμῖν ζητηθήσονται, ταῖς ἀφιερωμέναις Θεῷ, καὶ τὸν ἀσκητικὸν βίον ἀσπασαμέναις, ὡς συστρωθείσαις τῷ κόσμῳ καὶ νυμφευθείσαις Χριστῷ.

10. Καὶ τοίνυν, *ᾧ ἐδόθη πολύ, καὶ πολὺ ζητηθήσεται*. Εἰκότως τοίνυν ὑμῖν προσαρμόζει τό, *ὡς ἐν ἡμέρᾳ εὐσχημόνως περιπατεῖν*, διὰ τὸν τῆς σωφροσύνης καὶ παρθενίας ζυγόν. Τὰ γὰρ τοῦ σκότους καὶ τῆς νυκτὸς ἄσεμνα, ῥᾳδίως ἀμαυροῦνται τῇ τοῦ φωτὸς παρουσίᾳ. Τὸ γὰρ ὡς ἐν ἡμέρᾳ εἰπεῖν, καὶ νυκτὶ οἶμαι ὑπέδειξε, διὰ παντὸς βουλόμενος, εὐσχήμονα εἶναι τὴν *νύμφην Χριστοῦ*. Διαστέλλων γὰρ τὰς τῆς νυκτὸς αἰσχρὰς ἐργασίας, τὴν ἡμέραν προσέθηκεν, ἀποβλέπων πρὸς τὸν τῆς νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐξεταστὴν ἀκριβέστατον.

11. Ἐνθέντοι, μὴ ἀμελῶμεν τῆς ἡμῶν σωτηρίας. Αἰσχρὸν γὰρ ἡγοῦμαι πάνυ καὶ βέβηλον, τὸ λέγειν καὶ γράφειν αὐτὰ *τὰ τοῦ σκότους ἔργα*, ἅπερ ὁ πονηρὸς δαίμων ταῖς μοναζούσαις ἐνέσπειρεν, εἰς βάραθρον ἀπωλείας βουλόμενος ῥᾳδίως ἐξακοντίζειν αὐτάς. Ποῖα φημί; Τὰ τῆς νυκτὸς καὶ ἡμέρας, ἅτινα καὶ χωρὶς συναφείας||(f. 328) ἑτέρου σώματος *τὴν φθορὰν καὶ τὸν μολυσμὸν* ἐπάγουσι κακῶς, τῇ ψυχῇ δηλαδὴ καὶ τῷ σώματι. Ὁ γὰρ μολυσμός, ὁ διὰ τῆς προσβολῆς τῶν δαιμόνων γενόμενος, συγγνώμης ἐστὶν ἄξιος διὰ τῆς ἐξομολογήσεως καθαιρόμενος, μὴ δυναμένης ἀντιπαλαίειν τῆς φύσεως, πρὸς τὸν ἀντιστρατευόμενον νόμον *κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον*, καθά φησι Παῦλος ὁ θεῖος, καὶ μάλιστα τοῖς δεδουλωμένοις *τῇ ῥαθυμίᾳ καὶ ὀκνηρίᾳ* διὰ τῆς ἀργίας τῶν ἐντολῶν τοῦ Χριστοῦ. Ἡ γὰρ βλακεία καὶ ἡ τρυφὴ διεγείρουσι τὰ πάθη δίκην κονιορτοῦ, καὶ θολοῦσι *τὸ ἡγεμονικὸν τῆς ψυχῆς*· τὸ δὲ δὴ καὶ τὰς χεῖρας μολύνειν αἰσχρῶς καὶ ἀσέμνως καὶ μέλη παριστᾶν ἀνομίας τῷ διαβόλῳ, πόσης ἂν εἴη μανίας, μᾶλλον δὲ ἀσεβείας καὶ βδελυρίας;

12. Ἆρ᾽ οὐκ ἠκούσατε *διαρρήδην βοῶντος καὶ λέγοντος* τοῦ θεσπεσίου Παύλου, τὸ *καθ᾽ ὥραν ἐπαίρειν πρὸς Θεὸν χεῖρας ὁσίας χωρὶς ὀργῆς καὶ διαλογισμῶν πονηρῶν*; Τί οὖν μολύνομεν ταύτας καὶ Θεὸν παροργίζομεν; Ὁ γὰρ ἁγιασμὸς τῆς ψυχῆς εἰς τὸ σῶμα εἴωθε διαβαίνειν, καθάπερ καὶ ἡ τοῦ σώματος κάθαρσις φωτισμός ἐστι τῆς ψυχῆς. Ὁπόταν δὲ ταύτην τὴν ψυχικὴν λώβην καὶ *τὸν μολυσμὸν τῆς σαρκὸς* οὐ μόνον ἀδεῶς κατεργά||(f. 328v)ζηταί τις καὶ ἑαυτῷ ἐπισωρεύῃ *τὸ πῦρ τῆς γεέννης*, ἀλλὰ καὶ ἑτέροις διδάσκαλος ἀνομίας πικρὸς γίνηται, καθά φησι *κακῶν διδασκάλων κακὰ τὰ μαθήματα, καὶ πονηρῶν σπερμάτων πονηρὰ τὰ γεώργια*, ποίαν ἀπολογίαν δοίημεν *τῷ νυμφίῳ Χριστῷ*; Ἆρ᾽ ἐκφύγωμεν τὴν ἀπειλὴν τοῦ ἀποστολικοῦ λογίου τό, *ψυχὴ ἡ ἁμαρτάνουσα αὕτη καὶ ἀποθανεῖται*; Οὔμενουν! Καθάπερ γὰρ ὑπὲρ τῶν οἰκείων ἁμαρτημάτων, οὕτω καὶ ὑπὲρ αὐτῶν λόγον ὑφέξομεν τῷ κριτῇ, ἐπειδὴ τὰ τῶν ἀνθρώπων ἁμαρτήματα πρόδηλα εἰσί, τισὶ δὲ καὶ ἐπακολουθοῦσιν.

13. Ἐνθέντοι, μὴ ἀμελῶμεν τῆς ἡμῶν σωτηρίας. Πάρεστι γὰρ *ὁ νυμφίος* βλέπων ἡμᾶς νυκτὸς καὶ ἡμέρας, καὶ εἰς αὐτὰ τὰ βαθέα καὶ ἀποκεκρυμμένα τῆς καρδίας. Ὁ γὰρ τῆς παρθενίας καὶ τῆς σωφροσύνης ζυγὸς τὴν κάθαρσιν τῆς ψυχῆς ἐπιφέρει καὶ τὸν ἁγιασμόν. Χωρὶς γὰρ τούτων τῶν ἀγαθῶν ἔργων *οὐδεὶς τὸν Κύριον ὄψεται*. Εἰ καὶ ὁ κολοφὼν τῶν κακῶν ἐπεισφρήσει καὶ μυκτηρισμὸν καὶ χλεύην ἡμῖν ποιήσει τοῖς ἀπίστοις καὶ ἀσεβέσι, τί ἂν ποιήσωμεν οἱ ταλαίπωροι, οἱ τὰς ἐντολὰς τοῦ Θεοῦ καταπατήσαντες; Κλαύσωμεν τοίνυν ὁμοῦ πάντες· στενάξωμεν ἐκ βάθους ψυχῆς· τύ||(f. 329) ψωμεν τὰ στήθη ἡμῶν· τὰς παρειὰς καταξάνωμεν· τίλωμεν ἀφειδῶς τοὺς βοστρύχους· ἀπὸ καρδίας βοήσωμεν πρὸς αὐτὸν τὸν μόνον σώζειν δυνάμενον, ἵνα ῥύσηται ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐπικειμένης ταύτης ὀργῆς, λιμοῦ, λοιμοῦ, σεισμοῦ, καταποντισμοῦ, πυρός, μαχαίρας, ἐπιδρομῆς ἀλλοφύλων, καὶ ἐμφυλίου πολέμου, καὶ οὐ μόνον ἀπὸ τῶν ὁρωμένων, ἀλλὰ καὶ αὐτῶν τῶν ἀοράτων δαιμόνων, ὅπως καὶ τῆς μακαρίας ζωῆς ἐπιτύχωμεν, χάριτι καὶ φιλανθρωπίᾳ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

Apparatus criticus

Titulus. περιπατεῖτε P, περιπατεῖν H **7.** δίψῃ P, δίψει H **18.** Νύμφαι H, Νύμφη P || προσαρμοσθεῖσαι p. cor. H, προσαρμοσθεῖσαι P **20.** ἀποβαλόμεναι H, ἀποβαλλόμεναι P **23.** κώμαις H, P; κώμοις correxi cf. Rom., 13.13.2 **27.** καὶ μὴ ante πρὸς addidi **40.** περιπατεῖν H, περιπατεῖτεν P **45.** ὁρᾶν H, ὁρᾷν P **51.** περιβολὴν P, περιβολλὴν p. cor. H || ὑμῶν P, ἡμῶν H || ἀσπάζεται P, ἀσπάζηται H **52.** προσύλοις P, προσύλλοις H **55.** γνωρίζεσθαι P, γνωρίζεσθε H **72.** δ᾽ ὕστερον H, δὲ ὕστερον P **76.** πορεύεσθε P, πορεύεσθαι H **78.** ἡμῶν H, P; ὑμῶν correxi cf. Jer., 13.16.1 **79.** πρὸ τοῦ προσκόψαι H, P; πρὸς τοῦ προσκόψαι correxi cf. Jer., 13.16.2 **81.** ἐλέγξει H, ἐλέξει a cor. P || ἴδε H, P; ἰδέ correxi cf. Jer., 2.19.2 **85.** κομίσηται H, κομίσεται a cor. P **87.** ἡμῶν P, ὑμῶν H || ἡμῶν P, ὑμῶν H **88.** ἡμῶν P, ὑμῶν H **89.** ἔργα Κυρίου H, ἔργα τοῦ Κυρίου P **92.** ἡμῶν P, ὑμῶν H || ἐτρέμομεν P, ἐτρέμωμεν H || ἐσπεύδομεν P, ἐσπεύδωμεν H **93.** σωζόμεθα H, P; ἐσωζόμεθα correxi cf. Max. Conf., Lib. asc. (Cantarella), 29.12 **95.** πλατεῖαν P, πλατείαν H **97.** πλέον H, P; πλεῖον correxi cf. Matt. 5.20.2 || Φαρισαίων P, Φαρισσαίων H **104.** ἀμαυροῦνται H, ἀμαυροῦται P **105.** νύκταν H, νύκτα P; νυκτὶ correxi **110.** πάνυ καὶ H, καὶ πάνυ P **113.** καὶ τὸν μολυσμὸν H, καὶ μολυσμὸν P **119.** τὸ δὲ δὴ H, τὸ δὴ P **127.** κατεργάζηταί P, κατεργάζεταί H || ἐπισωρεύῃ p. cor. P, ἐπισωρεύει H **128.** πικρὸς H, πονηρὸς P || γίνηται P, γίνεται H **131.** αὑτὴ H, αὐτὴ P; αὕτη correxi cf. Ez., 18.4.3 **136.** καὶ τῆς σωφροσύνης H, καὶ σωφροσύνης P **138.** ἡμᾶς H, P; ἡμῖν correxi **141.** ἡμῶν P, ὑμῶν H

Apparatus fontium

Titulus. ***εὐσχημόνως περιπατεῖτε:*** *Ad Rom.*, 13.13.1-2; *Ad Thes.*, 4.12.2 **1. νύμφῃ Χριστοῦ:** Basil. Caes., Epist. (Courtonne), 199.18.20; *Conc. Constant. a. 691/2 in Trul. hab.* (Ohme), 4 (27) || **εὐσχημόνως περιπατεῖν:** *Ad Rom.*, 13.13.1-2; *Ad Thes.*, 4.12.2 **2. νύμφαι Χριστοῦ**: Basil. Caes., Epist. (Courtonne), 199.18.20; *Conc. Constant. a. 691/2 in Trul. hab.* (Ohme), 4 (27) **3. τὸν κατὰ θεὸν ἄνθρωπον:** *Ad Eph.*, 4.24.1-2 **4-5. ὡς ἐν-περιεπάτει:** *Ad Rom.*, 13.13.1-2; *Ad Thes.*, 4.12.2 **5. ἐκώλυσε τοῦτον ὁ διωγμός:** cf. Euseb. Caes., *Com. in Ps.*, *PG* 23, 288C **5-6. ἐπίπονος-δρόμος:** Joh. Chrys., *Ad Stag. a daem. vexat.*, *PG* 47, 451 **6-8. διωκόμενος-προσταλαιπωρούμενος:** cf. *I ad Cor.*, 4.11-13. **8. εὐσχημόνως περιεπάτει:** *Ad Rom.*, 13.13.1-2; *Ad Thes.*, 4.12.2 **8-9. νυμφοστόλος τῆς Ἐκκλησίας:** Greg. Nyss., *In sanct. Ephraim*, *PG* 46, 821B **9. εὔσχημον:** cf. *Ad Rom.*, 13.13.1-2; *Ad Thes.*, 4.12.2 **10-11. περιστεράν-ἀδελφιδοῦν:** *Cant.*, 1.15-16; ibid., 2.10 **13. συντόνου σπουδῆς:** Greg. Nyss., *Orat. viii de beat.*, *PG* 44, 1293C **14. ποῦ-μεσημβρίᾳ:** *Cant.*, 1.7.2 **14-15. τὸ μῆλον-φύλλον:** *Cant.*, 4.3.3; ibid., 6.7.3 **15. ὀσμὴ-εὐώδες:** *Cant.*, 4.10.3 **16. ἀδελφιδοῦς:** *Cant.*, 1.16.1; ibid., 2.10.1 **16-17. ὑμεῖς-ἐστέ:** *Joh.*, 15.14 **18. Νύμφαι:** Basil. Caes., Epist. (Courtonne), 199.18.20; *Conc. Constant. a. 691/2 in Trul. hab.* (Ohme), 4 (27) **18-19. ἁγνείας καὶ καθαρότητος:** cf. *Num.*, 31.23; *Is.*, 66.17.1 **19-20. αἱ ἀποθέμεναι-ζυγόν:** cf. Ps.-Macar., *Sermones 64* (Berthold), 48.4.2; idem, *Hom. spirit. 50* (Dörries- Klostermann-Krüger), 5.29-31 **20. ἀποβαλόμεναι-φρόνημα:** cf.

Did. Caec., *Com. in Zacch.* (Doutreleau), 5.127.1-2; Callist. I patr., *Cap. de purit. animae* (Rigo), 68.8 **20-21. τὰς ἐπιθυμίας αὐτῆς:** *Ad Rom.*, 13.14; *Ad Gal.*, 5.16; *Ad Eph.*, 2.3.2; *II Petr.*, 2.18.2; *I Joh.*, 2.16.1-2 **21. νύμφαι Χριστοῦ:** Basil. Caes., Epist. (Courtonne), 199.18.20; *Conc. Constant. a. 691/2 in Trul. hab.* (Ohme), 4 (27) **22. Εὐσχημόνως τοίνυν περιπατεῖν:** *Ad Rom.*, 13.13.1-2; *Ad Thes.*, 4.12.2 **23. κώμοις-ἀσελγείαις:** *Ad Rom.*, 13.13.2-3 **24. εὐσχημόνως περιπατεῖν:** *Ad Rom.*, 13.13.1-2; *Ad Thes.*, 4.12.2 **25. Χριστοῦ νύμφης:** Basil. Caes., Epist. (Courtonne), 199.18.20; *Conc. Constant. a. 691/2 in Trul. hab.* (Ohme), 4 (27) **|| φυλακτήριον ἄσειστον:** Basil. Caes., *De spiritu sancto* (Pruche), 8.17.44-46; Joh. Chrys., *De precatione (orat. 1-2)*, *PG* 50, 784 **26. εὔσχημον-περιβολήν:** cf. *Ad Rom.*, 13.13.1-2; *Ad Thes.*, 4.12.2; Greg. Nyss., *De vita Mosis* (Danielou), 2.155.2-3 **27. νύμφην ψυχὴν:** Orig., *Frag. in evang. Joh. (in catenis)* (Preuschen), 125.1 **28. τὰς ἔξω αἰσθήσεις:** cf. Porph. Phil., *Sent. ad intel. duc.* (Lamberz), 16.4; Joh. Dam., *Sacra paral.*, *PG* 96, 440D; Greg. Pal., *Pro hes.* (Meyendorff), 2.2.5.18-21; ibid., 2.2.17.16-17 **28. νύμφαι:** Basil. Caes., Epist. (Courtonne), 199.18.20; *Conc. Constant. a. 691/2 in Trul. hab.* (Ohme), 4 (27) **30. Ὡς γὰρ-ὅριον:** cf. Epiph., *Panarion* (Holl), 1.368.16-1.369.2; Basil. Caes., *Hom. in hex.* (Giet), 4.3.31-33; idem, *Epist.* (Courtonne), 203.1.32-33; Callist. I patr., *Quinq. hom. contra Lat.* (Paidas), 1.3.1-7 **34. τὸν περίβολον-εὔσχημον:** cf. *Ad Rom.*, 13.13.1-2; *Ad Thes.*, 4.12.2; Greg. Nyss., *De vita Mosis* (Danielou), 2.155.2-3 **|| νύμφης Χριστοῦ:** Basil. Caes., Epist. (Courtonne), 199.18.20; *Conc. Constant. a. 691/2 in Trul. hab.* (Ohme), 4 (27) **35-36. τὰ κινήματα τῆς σαρκός:** Orig., *Frag. in Ps.* (Pitra), 123.6.8-9; Joh. Chrys., *In Gen. (hom. 1-67)*, *PG* 53, 196,14 **36. τῶν ἐναερίων δαιμόνων:** Orig., *Sel. in Ps. (frag. e catenis)*, *PG* 12, 1508D; Callist. I patr., *Hom. adv. Greg.* (Paidas), 8.9.17-18 **36. ἡ ἀγριότης-ἐξημεροῦται:** cf. Joh. Chrys., *In princ. indict., in mart.*, *PG* 59, 576 **36-37. ἔξω-σχημάτων:** cf. Sym. Neoth., *Catech. 1-34* (Krivochéine-Paramelle), 9.332 **37. ἡ τῆς ψυχῆς κάθαρσις:** Clem. Alex., *Strom.* (Früchtel-Stählin-Treu), 4.6.39.2.2; Orig., *Sel. in Ps. (frag. e catenis)*, *PG* 12, 1456B; ibid., 1569,40C **40. εὐσχημόνως περιπατεῖν:** *Ad Rom.*, 13.13.1-2; *Ad Thes.*, 4.12.2 **41-42. συντεῖνον πρὸς ἀρετήν:** Clem. Alex., *Strom.* (Früchtel-Stählin-Treu), 6.17.158.4.1; *Catenae (Nov. Test.)* (Cramer), 236.11 **42-43. ἐγκράτειαν-νηστείαν:** cf. Cyril. Hier., *Inst. sive Paraen. ad mon.*, *PG* 79, 1236A; Joh. Chrys., *Asc. fac. uti non deb.*, *PG* 48, 1058; Max. Conf., *Quaest. et dubia* (Declerck), 1.1.7 **43. ὀφθαλμοὺς-νεύοντας:** cf. Theod. Stud., *Serm. catech. magn.* (Cozza-Luzi), 69.179.40-41 **44. πρόσωπον στυγνὸν:** cf. *Is.*, 57.17.2-3; Greg. Naz., *Chr. pat. [Dud., fort. auct. Const. Manasse]* (Tuilier), 638 **44. λόγον μέτριον:** cf. Neoph. Incl., *Liber quinqu. capit.* (Sotiroudis), 1.2.4 **|| τὸν νυμφίον:** *Matt.*, 9.15.3; ibid., 25.1.3; ibid., 25.6.2; *Marc.*, 2.19.3; ibid., 2.20.2; *Luc.*, 5.34.2; ibid., 5.35.2 *Joh.*, 3.29.1 **45. τὸ πάχος τοῦ σώματος:** Greg. Pal., *Pro hes.* (Meyendorff), 1.1.18.20 **46. θάνατος διὰ τῶν θυρίδων:** *Jer.*, 9.20.1 **47-48. ὁ ἐμβλέψας-αὐτοῦ:** *Matt.*, 5.28.2-3 **50. τὸ ἐπάγγελμα-σχήματος:** Nil. Anc., *Epist.*, *PG* 79, 236A **51. νυμφίος:** *Matt.*, 9.15.3; ibid., 25.1.3; ibid., 25.6.2; *Marc.*, 2.19.3; ibid., 2.20.2; *Luc.*, 5.34.2; ibid., 5.35.2 *Joh.*, 3.29.1 **54. τοῦ φυσικοῦ κάλλους:** Greg. Naz., *In theoph. (orat. XXXVIII)* (Moreschini), 38.5.9; Basil. Caes., *Enar. in proph. Is. [dub.]* (Trevisan), 4.137.18-19 **55. νυμφίου:** *Matt.*, 9.15.3; ibid., 25.1.3; ibid., 25.6.2; *Marc.*, 2.19.3; ibid.,

2.20.2; *Luc.*, 5.34.2; ibid., 5.35.2 *Joh.*, 3.29.1 **56-57. Εἰ γὰρ-ἀνδρός:** cf. *Prov.*, 18.22a.1-2; Joh. Chrys., *Adv. Jud. (orat. 1-8)*, *PG* 48, 860 **57. τὴν κοίτην-καταμιάνασα:** cf. *Lev.*, 18.20; *Num.*, 5.20; *Ad Hebr.*, 13.4.1-2 **57-58. τῆς ποτὲ-Χριστῷ:** Basil. Caes., Epist. (Courtonne), 199.18.20; *Conc. Constant. a. 691/2 in Trul. hab.* (Ohme), 4 (27) **58. προῖκα-παρθενίαν:** cf. Joh. Chrys., *In dec. virg.*, *PG* 59, 530 **60. τὰς συνθήκας καὶ ὁμολογίας:** Clem. Alex., *Strom.* (Früchtel-Stählin-Treu), 7.15.90.1.1; Euseb. Caes., *Praep. evang.* (Mras), 13.8.1.5 **62-64. εἰ παρὰ-μοιχαλίς:** cf. *Prov.*, 18.22a.1-2; Joh. Chrys., *Adv. Jud. (orat. 1-8)*, *PG* 48, 860; *Epanagoge Aucta* (Zepos-Zacharia von Lingenthal), 52.108.3-4 **65. ἡ ψευσαμένη-πνεῦμα:** cf. Greg. Naz., *De spir. sancto (orat. XXXI)*, (Gallay-Jourjon), 30.5-6 **65-66. συνταττομένη-Χριστῷ:** cf. Evagr. Pont., *Inst. sive Paraen. ad mon.*, *PG* 79, 1240A; Joh. Chrys., *Catech. ad illum. 1-8 (ser. tert.)* (Wenger), 2.22.3 **66. τὴν τῆς-ἁγιασμόν:** Hippol., *Frag. in Prov.* (Achelis), 7.3.7-8; Ps.-Macar., *Serm. 64 (coll. B)* (Berthold), 64.1.9.9-10; Phil. Cocc., *Enc. Greg. Pal.* (Tsames), 11.51; Callist. I patr., *Hom. adv. Greg.* (Paidas), 6.10.12-13 **66-67. καὶ τὸν ἁγιασμόν-ὄψεται:** *Ad Hebr.*, 12.14.1-2 **67. αὕτη μὲν-μιανθεῖσα:** cf. *Prov.*, 18.22a.1-2; Joh. Chrys., *Adv. Jud. (orat. 1-8)*, *PG* 48, 860 **68. Χριστοῦ νύμφη:** Basil. Caes., Epist. (Courtonne), 199.18.20; *Conc. Constant. a. 691/2 in Trul. hab.* (Ohme), 4 (27) **||** **τοῦ οἴκου-αὐτοῦ:** *Paral. II*, 5.13.7; *Is.*, 6.1.3; *Ez.*, 43.5.2-3; ibid., 44.4.3 **68-69. τῆς παστάδος-νυμφῶνος:** cf. Joh. Dam., *Orat. tert. in dorm. sanct. Dei gen. Mariae* (Kotter), 2.17-18 **70. εἰς θρίαμβον καὶ αἰσχύνην:** cf. Anast. Sin., *Viae dux* (Uthemann), 10.2.7.172; Joh. Dam., *Orat. de imag. tres* (Kotter), 3.23.4-5 **71. νύμφης Χριστοῦ:** Basil. Caes., Epist. (Courtonne), 199.18.20; *Conc. Constant. a. 691/2 in Trul. hab.* (Ohme), 4 (27) **73-74. Πόρνοι-δύνανται:** *I ad Cor.*, 6.9.2-3 **75-76. τὴν ἀπειλὴν τοῦ Θεοῦ:** Greg. Nyss., *Ref. conf. Eun.* (Jaeger), 174.4-5; Joh. Chrys., *De sacerd.* (Malingrey), 3.10.146 **76-77. πορεύεσθε-ἐξεκαύσατε:** *Is.*, 50.11.1-2 **77-78. ὁ γὰρ σκώληξ-σβεσθήσεται:** *Is.*, 66.24.2-3 **78-80. δότε-σκότος:** *Jer.*, 13.16.1-3 **80-82. παιδεύσει-Κύριος:** *Jer.*, 2.19.1-3 **84. ἐξέβη καὶ γέγονε:** Joh. Chrys., *In epist. I ad Thes.* (*hom. 1-11)*, *PG* 62, 442; idem, *De perf. carit.*, *PG* 56, 287 **84-89. Τίς δὲ-ἀμελῶς:** Max. Conf., *Lib. asc.* (Van Deun), 61.530-538 **85-86. Δεῖ-κακόν:** *II ad Cor.*, 5.10.1-4 **89. ἐπικατάρατος-ἀμελῶς:** *Jer.*, 31.10.1-2 **90-91. Τίς γὰρ-στενάξει:** cf. *Job.*, 3.24 **91-95. Εἰ γὰρ-ἀπώλειαν:** Max. Conf., *Lib. asc.* (Van Deun), 61.538-544 **94-95. Εἰσέλθετε-ἀπώλειαν:** cf. *Matt.*, 7.13.1-3 **96-98. Ἀμὴν-οὐρανῶν:** *Matt.*, 5.20.2-4 **98-99. νύμφαι Χριστοῦ:** Basil. Caes., Epist. (Courtonne), 199.18.20; *Conc. Constant. a. 691/2 in Trul. hab.* (Ohme), 4 (27) **101. νυμφευθείσαις Χριστῷ:** cf. Basil. Caes., Epist. (Courtonne), 199.18.20; *Conc. Constant. a. 691/2 in Trul. hab.* (Ohme), 4 (27) **102. ᾧ ἐδόθη-ζητηθήσεται:** *Luc.*, 12.48.2-3 **103. ὡς ἐν-περιπατεῖν:** *Ad Rom.*, 13.13.1-2; *Ad Thes.*, 4.12.2 **103-104. τῆς σωφροσύνης-ζυγόν:** cf. Epiph., *Hom. in assumpt. Christi*, *PG* 43, 485A; Basil. Caes., *Enar. in proph. Is. [dub.]* (Trevisan), 3.123.29; Callist. I patr., *Cap. de purit. animae* (Rigo), 109.5 **106. εὐσχήμονα:** cf. *Ad Rom.*, 13.13.1-2; *Ad Thes.*, 4.12.2 **||** **νύμφην Χριστοῦ:** Basil. Caes., Epist. (Courtonne), 199.18.20; *Conc. Constant. a. 691/2 in Trul. hab.* (Ohme), 4 (27) **110. τὰ τοῦ σκότους ἔργα:** *Ad Rom.*, 13.12.2 **111. βάραθρον ἀπωλείας:** cf. Greg. Nys., *Adv. Ar. et Sab. de patre et fil.* (Mueller), 3.1.72.18 **113. τὴν φθορὰν-μολυσμὸν:** Joh. Chrys.,

In Gen., *PG* 53, 226 **114-115. συγγνώμης-καθαιρόμενος:** cf. Ephr. Syr., *Precat. e sacr. script. coll.* (Phrantzoles), 6.335.9-10 **116. κατὰ-ἄνθρωπον:** *Ad Rom.*, 7.22.1-2; *II ad Cor.*, 4.16.1-2; *Ad Eph.*, 3.16.3 **117. τῇ ῥαθυμίᾳ καὶ ὀκνηρίᾳ:** Joh. Clim., *Scala parad.*, *PG* 88, 640B **117-118. διὰ τῆς-Χριστοῦ:** cf. Basil. Caes., *Epist.* (Courtonne), 42.4.24-25; *Reg. patr. Const. (1350-1363)* (Hinterberger-Koder-Kresten), 219.3-4 **118. Ἡ γὰρ-πάθη:** cf. Greg. Nyss., *De orat. dom. orat. v* (Oehler), 254.11; Joh. Chrys., *Catech. ad illum. 1-8 (ser. tert.)* (Wenger), 5.2.14-16 **119. τὸ ἡγεμονικὸν τῆς ψυχῆς:** Phil. Jud., *De opif. mundi* (Cohn), 154.4; Clem. Alex., *Strom.* (Früchtel-Stählin-Treu), 2.22.131.4.3 **120. μέλη-ἀνομίας:** cf. Nil. Anc., *Epist.*, *PG* 79, 464A; Max. Plan., *Trans. Aug. de Trin.* (Papathomopoulos), 4.3.6.69 **122. διαρρήδην-λέγοντος:** Joh. Chrys., *In Matt. (hom. 1-90)*, *PG* 58, 742 **123-124. καθ‘ ὥραν-πονηρῶν:** *Ad Tim.*, 2.8.1-3 **124. Ὁ γὰρ-ψυχῆς:** cf. Basil. Caes., *Liturgia (rec. brev. vet.)*, *PG* 31, 1640B; Ps.-Macar., *Sermones 64* (Berthold), 64.1.9.5-9 **126. ψυχικὴν λώβην:** cf. Callist. I patr., *Hom. adv. Greg.* (Paidas), 4.15.5-6; ibid., 6.16.9; ibid., 8.1.14; ibid., 9.3.33; *Reg. patr. Const. (1350-1363)* (Hinterberger-Koder-Kresten), 258.31 **|| τὸν μολυσμὸν τῆς σαρκὸς:** *II ad Cor.*, 7.1.2 **127. τὸ πῦρ τῆς γεέννης:** *Matt.*, 5.22.5; ibid., 18.9.4; *Marc.*, 9.43.4; ibid., 9.47.4-948.2 **128-129. κακῶν-γεώργια:** Greg. Naz., *In theoph. (orat. XXXVIII)* (Moreschini), 5.11-12; Callist. I patr., *Cap. de purit. animae* (Rigo), 89.2-3 **129-130. τῷ νυμφίῳ Χριστῷ:** *Matt.*, 9.15.3; ibid., 25.1.3; ibid.2.19.3; ibid., 2.20.2; *Luc.*, 5.34.2; ibid., 5.35.2 *Joh.*, 3.29.1 **130-131. ψυχὴ-ἀποθανεῖται:** *Ez.*, 18.4.2-3; ibid., 18.20.1-2 **132-133. τὰ τῶν ἀνθρώπων-ἐπακολουθοῦσιν:** cf. *I ad Tim.*, 5.24.1-2 **134. ὁ νυμφίος:** *Matt.*, 9.15.3; ibid., 25.1.3; ibid., 25.6.2; *Marc.*, 2.19.3; ibid., 2.20.2; *Luc.*, 5.34.2; ibid., 5.35.2 *Joh.*, 3.29.1 **135. βαθέα καὶ ἀποκεκρυμμένα:** cf. Callist. I patr., *Cap. de purit. animae* (Rigo), 63.4 **136. Ὁ γὰρ-ζυγὸς:** cf. Epiph., *Hom. in assumpt. Christi*, *PG* 43, 485A; Basil. Caes., *Enar. in proph. Is. [dub.]* (Trevisan), 3.123.29; Callist. I patr., *Cap. de purit. animae* (Rigo), 109.5 **137. οὐδεὶς-ὄψεται:** *Ad Hebr.*, 12.14.2 **137-138. ὁ κολοφὼν τῶν κακῶν:** cf. Socr. Schol., *Hist. eccl.* (Maraval- Périchon), 2.38.102; Joh. Chrys., *Adv. oppugn. vit. monast. (lib. 1-3)*, *PG* 47, 360 **138. μυκτηρισμὸν καὶ χλεύην:** cf. *Ps.*, 78.4.2 **139. οἱ τὰς-καταπατήσαντες:** cf. Joh. Chrys., *In Gen. (hom. 1-67)*, *PG* 53, 208 **142-145. ἵνα ῥύσηται-δαιμόνων:** cf. Sym. Thess., *Bened.* (Phountoules), 9.57-59; ibid., 18.17-20

Листа референци – List of references

Извори – Primary Sources

St. Basile. Lettres, vol. II, ed. *Courtonne Y.*, Paris 1961.

Concilium Constantinopolitanum a. 691/2 in Trullo habitum (Concilium Quinisextum), ed. *Ohme H.*, Berlin 2013.

Callistus I, Ψευδοπροφήτες, μάγοι και αιρετικοί στο Βυζάντιο κατά τον 14ο αιώνα. Επτά ανέκδοτες ομιλίες του πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως Καλλίστου Α΄, [Κείμενα Βυζαντινής Λογοτεχνίας, 6], ed. *Paidas C.*, Athens 2011 [Kallistos I, Pseudoprophetes, magoi kai hairetikoi sto Vyzantio kata ton 14o aiona. Hepta anekdotes homilies tou patriarchou Konstantinoupoleos Kallistou A, Keimena Vyzantinis Logotechnias, 6, ekd. *Paidas C.*, Athena 2011].

Callistus I, Editio princeps of an unedited dogmatic discourse against the Barlaamites by the patriarch of Constantinople Kallistos I, ed. *Paidas C.*, Byzantinische Zeitschrift 105/1 (2012) 117-130.

Callistus I, Οι κατά Γρηγορά ομιλίες του πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Καλλίστου Α΄, [Βυζαντινή Φιλοσοφία και Θεολογία, 1], ed. *Paidas C.*, Athens 2013 (esp. 13-29, 52-87) [Hoi kata Gregora homilies tou patriarche Konstantinoupoleos Kallistou A, Vyzantine Philosophia kai Theologia, 1, ekd. *Paidas C.*, Athena 2013(esp. 13-29, 52-87)].

Callistus I, Μία ανέκδοτη ομιλία *Περὶ δανείου* του πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Καλλίστου Α΄, ed. *Paidas C.*, edd. *Leontaritou B.-Mpourdara K.-Papagianne E.,* ΑΝΤΙΚΗΝΣΩΡ. Τιμητικὸς τόμος Σπύρου Ν. Τρωιάνου γιὰ τὰ ὀγδοηκοστὰ γενέθλιά του, Athens 2013, 1247-1262 [Mia anekdote homilia *Peri daneiou* tou patriarche Konstantinoupoleos Kallistou A, ekd. *Paidas C.*, ANTIKENSOR. Timetikos tomos Spyrou N. Troianou gia ta ogdoekosta genethlia tou, Athena 2013, 1247-1262].

Callistus I, An Unedited Discourse *on the Ignorance of the Holy Scriptures* by the Patriarch Kallistos I, ed. *Paidas C.*, edd. *Efthymiadis St.-Messis Ch.-Odorico P.-Polemis I.*, Pour une poétique de Byzance. Hommage à Vassilis Katsaros, [Dossiers byzantins, 16], EHESS, Paris 2015, 177-186.

Callistus I, Callisto I patriarcha, I 100 (109) Capitoli sulla purezza dell'anima. Introduzione, edizione traduzione, ed. *Rigo A.*, Byzantion 80 (2010) 333-407.

Литература – Secondary Works

Antonopoulou Th., On the reception of homilies and hagiography in Byzantium: The recited metrical prefaces, edd. *Rhoby A-Schiffer E.*, Imitatio-Aemulatio-Variatio. Akten des internationalen wissenschaftlichen Symposions zur byzantinischen Sprache und Literatur (Wien 22.-25. Oktober 2008), Wien 2010, 57-79.

Antonopoulou Th., Byzantine homiletis*:* An introduction to the field and its study, edd. *Spronk K.-Rouwhorst G.-Royé S.*, A catalogue of byzantine manuscripts in their liturgical context: Challenges and perspectives. Collected papers resulting from the expert meeting of the catalogue of byzantine manuscripts programme held at the PThU in Kampen, the Netherlands on 6th-7th November 2009, [Catalogue of byzantine manuscripts in their liturgical context. Subsidia, 1], Turnhout 2013, 183-198.

Antonopoulou Th., Βυζαντινή Ομιλητική. Συγγραφείς και Κείμενα, Athens 2013, 15-258 [*Antonopoulou Th.*, Vyzantine Homiletike. Syggrafeis kai keimena, Athena 2013, 15-258].

Choružij S. (ed.), Isichazm. Annotirovannaja bibliografija, Moscow 2005.

Chrestou P.C., Οι ησυχαστικές έριδες κατά τον ΙΔ΄ αιώνα, Thessalonike[2] 1993 [*Chrestou P.C.*, Hoi hesychastikes erides kata ton ID aiona, Thessalonike[2] 1993].

Congourdeau M.-H., Deux patriarches palamites en rivalité: Kallistos et Philothée, Le Patriarcat oecuménique de Constantinople aux XIVe-XVe siècles: Rupture et continuité. Actes de colloque international (Rome 2005), Paris 2007, 37-53.

Cunningham M.B., Homilies, edd. *Jeffreys E.-Haldon J.-Cormack R.*, The Oxford handbook of byzantine studies, New York-Oxford 2008, 872-881.

Cunningham M.B., Messages in context: The reading of sermons in byzantine churches and monasteries, edd. *Lymberopoulou A.*, Images of the byzantine world: Visions, messages and meanings. Studies presented to Leslie Brubaker, Farnham-Surrey-Burlington VT 2011, 83-98.

Delikare A., Άγιος Γρηγόριος ο Σιναΐτης. Η δράση και η συμβολή του στη διάδοση του Ησυχασμού στα Βαλκάνια, Thessaloniki 2004 [*Delikare A.*, Hagios Gregorios ho Sinaites. He drasi kai he symbole tou ste diadose tou Hesychasmou sta Valkania, Thessalonike 2004].

Conticello C.G.-Conticello V. (eds.), La théologie byzantine et sa tradition, vol. 2, Turnhout 2002, 35-130.

Glukas L., The Hesychast Controversy in Byzantium in the Fourteenth Century: A Consideration of the Basic Evidence, Los Angeles 1975.

Gones D., Τὸ συγγραφικὸν ἔργον τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου Καλλίστου Α΄, Athens 1980 [*Gones D.*, To syggrafikon ergon tou oikoumenikou patriarchou Kallistou A, Athenai 1980].

Lambros Sp., Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ ἁγίου Ὄρους ἑλληνικῶν κωδίκων, vol. 1-2, Cambridge 1895-1900, [*Lambros Sp.*, Katalogos ton en tais bibliothekais tou hagiou Orous hellenikon kodikon, tomoi 1-2, Cambridge 1895-1900].

Von Lilienfeld F., Hesychasmus, Teologische Realenzyklopädie 15 (1986) 282-289.

Meyendorff J., Byzantine Hesychasm: historical, theological and social problems. Collected Studies, [Variorum Reprints], London 1974.

Papademetriou-Doukas N., Κάλλιστος Α΄ καὶ Ἅγιον Ὄρος, Θεολογία 74 (2003) 721-729 [*Papademetriou-Doukas N.*, Kallistos A kai Hagion Oros, Theologia 74 (2003), 721-729].

Pitsakis C.G, Les querelles hésychastes et les juristes byzantins des XIVe-XVe siècles, edd. *Bennou L.-Rognoni Cr.*, Χρόνος συνήγορος. Mélanges André Guillou, vol. II, Rome 2012, 189-210.

Rigo A., I capitoli sulla purezza dell'anima del patriarca Callisto I, Byzantinische Zeitschrift 100/2 (2008) 779-784.

Theologos Metropolitan of Serrai and Nigrita, Ὁ οἰκουμενικὸς πατριάρχης Κάλλιστος Α΄, edd. *Metropolitan of Monemvasia and Sparta Eustathios–Archimandrite Lamprinakos T.–Anestides A.*, Ἀντίδωρον τῷ μητροπολίτῃ Μεσσηνίας Χρυσοστόμῳ Θέμελη, Kalamata 2006, 205-226 [*Theologos Metropolitan of Serrai and Nigrita*, Ho oikoumenikos patriarches Kallistos A, edd. *Metropolitan of Monemvasia and Sparta Eustathios–Archimandrite Lamprinakos T.–Anestides A.*, Antidoron to metropolite Messenias Chrysostomo Themele, Kalamata 2006, 205-226].

Troianos Sp. N., Κεφάλαια βυζαντινού ποινικού δικαίου, Athens-Komotini 1996 [*Troianos Sp. N.*, Kefalaia vyzantinou poinikou dikaiou, Athena-Komotene 1996].

Vouroutzides C., Ὁ οἰκουμενικὸς πατριάρχης Κάλλιστος Α΄, Serrai, 2002 [*Vouroutzides C.*, Ho oikoumenikos patriarches Kallistos A, Serrai, 2002].

Констаншин Паидас
Универзитет у Атини
kpaidas@phil.uoa.gr

СВЕТОВЊАЧКО ПОНАШАЊЕ И РАЗВРАТ МЕЂУ МОНАХИЊАМА. ЈЕДНА НЕИЗДАТА БЕСЕДА ЦАРИГРАДСКОГ ПАТРИЈАРХА КАЛИСТА I

Једна од знаменитих личности XIV века је и цариградски патријарх Калист I, који се два пута пео на патријаршијску столицу, у периоду 1350–1353. и 1355–1363. Калистово реторско дело припада тематском оквиру византијске хомилетике. Настало је ради одбране православне догме против усредсређених напада представника папе унутар Византијског царства да је извргну, али такође и ради обнављања црквеног мира у Византији, који је био нарушен због исихастичке контроверзе. У исто време, пошто Калист никада није занемарио своје пастирске и патријаршијске дужности, посветио је посебну пажњу духовном вођству, одржавању, реду и душевном уздизању клира и монаха. Због тога је саставио низ пастирских и аскетских беседа, од којих су неке биле несумњиво повезане са појединачним случајевима. Беседа коју овде објављујемо под насловом *Ὁμιλία πρὸς μοναζούσας· εἰς τὸ ῥητὸν τοῦ θείου Παύλου, τό, εὐσχημόνως περιπατεῖτε* припада категорији ових пригодних беседа. Она се налази у два рукописна зборника са Свете Горе (рукпис бр. 8 Манастира Хиландара [Athon. 229, ff. 324r-329r], и рукопис бр. 1074 Манастира Пантелејмон [Athon. 6267, ff.

206v-210v]). У тој беседи патријарх Калист се обраћа монахињама једног манастира (највероватније у Вариграду). Из садржаја беседе је јасно да је патријарх примио одређене оптужбе, према којима су неке од тих монахиња одбациле основна начела монашког живота и предале се страстима сасвим супротним монашким заветима које су преузеле. То је, према томе, беседа пригодног карактера. Беседа је упућена свим монахињама у манастиру, како би патријарх натерао оне које су напустиле живот посвећености да схвате своју грешку и врате се таквом животу, али и да би подигао дух посвећености код осталих, да се тако недоличне појаве не би више догађале. Осим тога, очигледно је да је у то време Царство патило у многим аспектима (спољашњи напади, унутрашња политичка супарништва и сукоби, исихастичка контроверза итд.). Самим тим, сваки покушај да се такве прилике размотре на широј основи само би донео још више неслоге Цркви и потресао паству, која се трудила да нађе психолошку подршку и снагу унутар Цркве.

УДК: 929.732(=163.41)(439):94(439)"14"
DOI: 10.2298/ZRVI1552359K

АЛЕКСАНДАР КРСТИЋ
Историјски институт, Београд
aleksandar.krstic@iib.ac.rs

ПРИЛОГ БИОГРАФИЈИ ВЕЛИКОГ ВОЈВОДЕ МИХАИЛА АНЂЕЛОВИЋА*

У раду се разматра једна повеља угарских сталежа од 13. марта 1450. године, проистекла из парнице коју је Јован Хуњади покренуо против Ладислава Патакија, фамилијара деспота Ђурђа Бранковића. Према изнетим оптужбама, деспот Ђурађ је заробио Хуњадија после пораза на Косову 1448. године по наговору супруге, синова, „Michaelis vayvode Chelnek dicti de Uhad" и четворице својих угарских фамилијара. Полазећи од овог документа и других познатих података о Михаилу Анђеловићу, аутор закључује да је поменути „војвода Михаило звани Челник" управо овај српски велможа византијског порекла. Племићки наслов „de Uhad" показује да је Михаило Анђеловић имао поседе у Угарској 1450. године. У питању је највероватније посед Ohád (Ohát) код места Галад у румунском Банату.

Кључне речи: Михаило Анђеловић, велики челник, велики војвода, деспот Ђурађ Бранковић, Јован Хуњади, Ладислав Патаки

The paper discusses data provided by a charter of the Hungarian estates, issued on March 13, 1450, which resulted from a litigation instituted by John Hunyadi against László Pataki, the *familiaris* of Serbian despot Đurađ Branković. According to the presented accusations, Despot Đurađ captured Hunyadi after the defeat on the Kosovo field in 1448, acting upon the persuasion of his wife, sons, „Michaelis vayvode Chelnek dicti de Uhad" and four of his Hungarian *familiares*. Based on this document and other known data on Mihailo

* Рад је настао као резултат истраживања на пројекту Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије *Средњовековне српске земље (13–15. век): политички, привредни, друштвени и правни процеси* (ев. бр. 177029).

Angelović, the author concludes that the aforementioned voivode Michael is no other than this Serbian nobleman of Byzantine origin. A noble title „de Uhad" shows that Mihailo Angelović had possessions in Hungary in 1450. This possession is most likely identical with the settlement Ohád (Ohát) near Ghilad in the Romanian Banat.

Key words: Mihailo Angelović, great čelnik, great voivode, Despot Đurađ (George) Branković, John (János) Hunyadi, László Pataki.

Особена личност и необични животни пут великог војводе Михаила Анђеловића одавно су изазвали занимање историчара. То је сасвим разумљиво, будући да је у питању човек који је градио успешну каријеру током владавине деспота Ђурђа и Лазара Бранковића, а пред саму пропаст средњовековне српске државе, уз ослонац на брата, великог везира Махмуд-пашу и противугарску струју у Смедереву покушао је и да се домогне српског престола. Историографска сазнања о амбициозном војводи сакупљала су се постепено, захваљујући подацима које о њему пружају разнолики извори (српски, византијски, дубровачки, италијански, османски).[1] Истраживања спроведена протеклих деценија и година допунила су сазнања о пореклу и византијским родбинским везама браће Анђеловић[2] и о судбини великог војводе Михаила после 1458. године, у којој је доживео свој краткотрајни врхунац и болни пад. Тако се сада зна да се после ослобађања из заточеништва у Угарској негде између краја 1460. и фебруара 1463. године,[3] Михаило кретао у круговима око брата Махмуд-паше.[4] Био је, бар у прво време, и даље везан за Србију, где је 1464. године обновио цркву у Новој Павлици.[5] Остаје дилема о крају његовог живота, пошто извори пружају

---

1 *Стојановић*, Родослови и летописи, 242; *Rački*, Prilozi, 157; Chalcocandyles II, 196, 216–217; *Макушев*, Историјски споменици II, 114–115, 218–219; *Rački*, Iz djela Crijevića, 194; *Орбин*, Краљевство Словена, 129. Из обимне литературе издвајамо: *Јиречек*, Историја I, 384, 386, 425, II, 375; *Ћирковић*, Смедерево, 67–68; *Божић*, Колебања, 159, 164–165; *Trapp*, PLP VIII, 15, no 19154; Историја српског народа (даље: ИСН) II, 229, 303–304, нап. 4 (*М. Спремић*); *Ферјанчић*, Византинци, 207–211; *Спремић*, Деспот Ђурађ, 515–517, 520, 523, 528, 532, 537, 762; Српски биографски речник (даље: СБР) 6, 839–840 (*М. Спремић*). Детаљну библиографију о Михаилу Анђеловићу видети у листи референци.

2 Одавно се зна да браћа Михаило и потоњи Махмуд по оцу потичу из породице кесара Алексија и Манојла Анђела Филантропина, последњих хришћанских господара Тесалије: Critobuli historiae, 88. О мајци браће Анђеловић као припадници византијске аристократске породице Јагарис, као и о другим њеним ромејским генеалошким везама видети: Ecthesis Chronica, 26; *Bekker*, Historia politica, 96–97; *Sphrantzes*, Memorii, 120; *Stavrides*, The Sultan of Vezirs, 75–90. С друге стране, генеалошке конструкције које доноси *Ж. Андрејић*, Размишљање о пореклу Михаила Анђеловића великог челника на двору у Смедереву и великог везира Махмуд-паше Анђеловића и њиховим родбинским везама са деспотом Ђурђем, Митолошки зборник 33 (2014) 221–224, 231, немају никакву изворну подлогу.

3 *Stavrides*, The Sultan of Vezirs, 98.

4 *Божић*, Колебања, 164–165; *Stavrides*, The Sultan of Vezirs, 220–221, 226–234.

5 За различита мишљења о томе да ли су у Новој Павлици сахрањени бивши велики војвода и/или чланови његове породице уп: *Петровић*, Откриће у Новој Павлици, 243–248; *исти*, Конзерваторско-рестаураторска истраживања, 44–45; *исти*, Откриће фресака у Новој Павлици, 138–150; *Јуришић*, Нова Павлица, 10, 34–44, 102–103, 105, 110–112; *Цветковић*, Манастир Нова Павлица, 223–236. У сваком случају, Михаило Анђеловић није умро 1465. године, него знатно

контрадикторне податке: уколико није погинуо у османској војсци у бици против Узун Хасана код Терџана у Анадолији почетком августа 1473. године,[6] могао се замонашити после погубљења Махмуд-паше наредне, 1474, године и завршити живот као монах Макарије после 1486. године у Манастиру Пресвете Богородице у Косиници на Пангејској гори.[7] Овим прилогом указаћемо на неке непознате податке о Михаилу Анђеловићу, који се могу наћи у једној угарској повељи из 1450. године.

*

Период блиске сарадње деспота Ђурђа и Јована Хуњадија из времена „Дуге војне" (1443–1444) заменили су сукоби одмах по окончању рата.[8] Деспот, који је Хуњадија богато наградио својим угарским поседима за помоћ у обнови српске државе,[9] по повратку у Смедерево из петогодишњег егзила није више помишљао на сукобе са моћним османским султаном. Разилажење, које је започело деспотовим одбијањем да учествује у крсташком походу окончаном катастрофом код Варне 10. новембра 1444,[10] достигло је врхунац четири године касније, после поновног одбијања српског владара да се придружи Хуњадијевој војној експедицији против Турака. Као што се одавно зна, деспот Ђурађ је заробио Хуњадија док је овај бежао са Косова поља после тешког пораза у сукобу са Муратом II (17–20. октобар 1448).[11] Хуњадијево заточеништво у Смедереву оставило је снажан утисак на савременике. Зато о њему постоји више различитих, документарних и наративних извора,[12] а ушло је и у народну песму.[13] Једно

касније, што озбиљно доводи у питање предложену идентификацију земних остатака нађених у Новој Павлици.

6 По једном савременом дипломатском извештају, који наводи да је био угледни хришћанин на османском двору: *Berchet*, La Repubblica di Venezia e la Persia, 135–137.

7 Према једној рукописној белешци од 3. децембра 1486. године, у манастиру у коме је сахрањена и бивша султанија Мара Бранковић боравио је монах Макарије, „који је у свету био најславнији и највиши господин Михаило Анђео Филантропин": *Stavrides*, The Sultan of Vezirs, 98–99, n. 113, 100. О могућој вези Михаила Анђеловића и Маре Бранковић видети и: *Пойовић*, Мара Бранковић, 201, 230.

8 *Сйремић*, Деспот Ђурађ, 275–298; *Jefferson*, The Holy Wars, 293–357; *Максимовић*, Срби и „Дуга војна", 45–71, с ранијом литературом.

9 *Fejér*, Genus, 71–75; *Teleki*, Hunyadiak kora X, 159–164; *Крсйић*, Документи, 125–156; *Engel*, János Hunyadi and the Peace "of Szeged", 243, 246–247, 249, 251, 255–256.

10 О овом походу видети: *Радонић*, Западна Европа, 217–233; *Бабинїер*, Мехмед Освајач, 38–40; *Сйремић*, Деспот Ђурађ, 302–304; *Jefferson*, The Holy Wars, 357–488, с изворима и ранијом литературом.

11 О бици на Косову: *Мијайовић*, Деспот Ђурађ, 119–128; *Klaić*, Povjest Hrvata II/2, 220–225; *Радонић*, Западна Европа, 253–258; *Бабинїер*, Мехмед Освајач, 51–54; *Mureşan*, Ioan de Hunedoara, 142–156; *Held*, Hunyadi, 131–133; *Сйремић*, Деспот Ђурађ, 336–342.

12 Chalcocandyles II, 137–140; *Bonfini*, Rerum, 486; *Joannis de Thwrócz*, Chronica Hungarorum, 329–330; *Михаиловић*, Јаничареве успомене, 31; *Орбин*, Краљевство Словена, 122–124; *Luccari*, Copioso ristretto, 96.

13 *Боїишић*, Народне пјесме, 28–31, 31–34, 71–73; *Панйић*, Непозната бугарштица, 421–439; ИСН II, 516–517 (*М. Панйић*); *Максимовић*, Однос деспота Ђурђа и Јаноша Хуњадија, 150–155.

од сведочанстава о Хуњадијевом смедеревском тамновању и условима под којима се из њега ослободио јесте и исправа угарских државних сталежа од 13. марта 1450. године, објављена још 1844. године, али непримећена у нашој историјској науци.[14] Основни садржај овог документа био нам је познат на основу кратког мађарског регеста, публикованог 1890. године у часопису Törtenelmi Tár.[15] Међутим, у тој повељи има више занимљивих података који нису наведени у поменутом регесту, и који су повод настанка овог прилога. Како смо били у прилици да у Клужу видимо оригинални документ,[16] могуће је исправити и одређене грешке у Кемењевом издању из 1844. године. То нас је определило да у прилогу уз овај рад донесемо и ново издање саборске исправе.

Губернатор Хуњади се ослободио заточеништва у Смедереву пред Божић 1448. године тако што је пристао да деспоту исплати 100.000 дуката на име штете коју је угарска војска починила у Србији и да му врати заузете поседе у Угарској, осим оних које је држао у складу са ранијим уговорима. То се односило на поседе које је Хуњади стекао сходно уговору из 1444, постигнутом посредништвом кардинала Јулија Чезаринија, и на оне које је држао по уговору о веридби Ладислава Хуњадија са деспотовом унуком Јелисаветом из јуна 1448. године. Међутим, Хуњади је морао да поништи све одредбе које је у вези с тим поседима донео против деспота, коме је требало да врати одговарајуће исправе. Угри су се, такође, обавезали да убудуће неће ратовати преко Србије, изузев у случају да помажу њеног владара. Коначно, губернаторов старији син Ладислав је морао да остане као талац у деспотовој престоници.[17] Чини се да је реализација споразума, бар што се деспотових угарских поседа тиче, текла нешто другачије од договореног. Наиме, зна се да су деспоту враћени Вилагошвар[18] и, како се из овде цитираног документа види, Ершомљо (Вршац). Оба града и њихова властелинства била, су, међутим, међу оним поседима које је Хуњади добио у залог од деспота 1444, и у чији посед је уведен у марту, односно у августу 1445.

---

[14] *Kemény*, Diplomatischer Beitrag, 313–319, текст повеље на стр. 315–318.

[15] *Szabó*, Az Erdélyi Muzeum oklevéleinek kivonatai III, 105; *Крсѿић*, Вршац II, 202–203, нап. 32.

[16] Serviciul Judeţean Cluj al Arhivelor Naţionale ale României (у даљем тексту: SJAN Cluj), colecţia Kemény József, Diplomatarium autographum, на чувању у Biblioteca Centrală Universitară „Lucian Blaga“ Cluj-Napoca (у даљем тексту: BCU), colecţii speciale, colecţia Kemény, nr. 104. Снимци исправе налазе се у Мађарском националном архиву у Будимпешти (Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára, у даљем тексту: MNL), у серији Diplomatikai fényképgyűjtemény, под сигнатуром DF 253500. Постоји и позниja копија исте повеље, која је похрањена у Biblioteca Documentara „Batthyaneum“ у Алба Јулији у Румунији, међу исправама из Архива Трансилванског каптола, под сигнатуром 349. Снимак ове копије у MNL је под сигнатуром DF 277522.

[17] *Baronius, Raynaldus, Lederchi*, Annales ecclesiastici XXVIII, 533–534; *Мијаѿовић*, Деспот Ђурађ, 137–142; *Klaić*, Povjest Hrvata II/2, 225–226; *Радонић*, Западна Европа, 260–261; *Јиречек*, Историја I, 373; ИСН II, 264–265, 327–328 (*М. Сӣремић, С. Ћирковић*); *Held*, Hunyadi, 134; *Сӣремић*, Деспот Ђурађ, 344–345; *Бубало*, Поседи, 232–233; *Крсѿић*, Вршац II, 202–203.

[18] Вилагошвар је 23. октобра 1450. године био у деспотовим рукама, када је кастелан био Влатко, а подкастелан Брајислав: *Thallóczy–Áldásy*, Oklevéltár, 172–174; ИСН II, 328 (С. *Ћирковић*); *Engel*, Archontológia I, 458–459; *Бубало*, Поседи, 233.

године.[19] Када је Ладислав Хуњади коначно пуштен из Смедерева, вероватно почетком 1450. године,[20] Хуњади је прешао у противнапад. Припремајући обрачун са деспотом Ђурђем, губернатор је настојао да положи правну основу за своју акцију. По овлашћењу сабора обратио се у јануару 1450. године папи Николи V да га разреши обавеза преузетих према деспоту Ђурђу, посебно истичући да уговор онемогућава угарској војсци рат против Османлија, због забране да улази на територију Србије.[21] Истовремено, Хуњадијеви заступници покренули су тужбе против деспота, односно његових фамилијара у Угарској пред тамошњим правосудним институцијама. Тако је спор против деспотовог фамилијара Ладислава Патакија дошао и пред угарски сабор.[22]

Угарски прелати, барони и племићи окупљени на сабору у Будиму објављују у својој исправи од 13. марта 1450. године да је Жигмунд од Аболне у име губернатора Јована Хуњадија и са његовим пуномоћјем, а у складу са исправама Арадског каптола о спроведеној истрази и позивању на суд, у осмини Богојављања (13. јануара исте године)[23] поднео тужбу против Ладислава Патакија. Он је том приликом изјавио да је Хуњади 1448. године са свом угарском оружаном силом преко Србије повео општи војни поход против Турака, са којима је ушао у многе сукобе, али им се у последњем, због „небројаног мноштва истих пагана", није могао одупрети. Стога се упутио назад у своју земљу и стигао у „дом славног владара господина Ђурђа, деспота Србије и господара Албаније", где је проценио да ће наћи сигурност.[24] Међутим, наставља даље Хуњадијев пуномоћник, тада је деспот Ђурађ, заборављајући доброчинства, услуге и части које су му чинили угарски краљеви и сâм губернатор, овога заробио и заточио у својој тврђави Смедерево на наговор и подстицај своје супруге Јерине, синова Гргура,

19 Осим Вилагошвара и Вршца, деспот Ђурађ је Хуњадију препустио и Мункач, Сатмар, Немети, Најђбању, Дебрецин и Бесермењ: *Fejér*, Genus, 71–75; *Teleki*, Hunyadiak kora X, 159–164; *Крстић*, Документи, 127–129, 132–154.

20 Ладислав је 19. децембра 1449. још увек био талац у Смедереву, када је дубровачка влада забранила својим грађанима у деспотовој престоници да буду његови чувари: *Jorga*, Notes et extraits II, 431, n. 4; *Спремић*, Деспот Ђурађ, 351, нап. 84.

21 Папа је 12. априла 1450. године ослободио Хуњадија обавезе поштовања Смедеревског споразума: *Baronius, Raynaldus, Lederchi*, Annales ecclesiastici XXVIII, 533–534.

22 Тужба против Ладислава Патакија је сачувана, али будући да се у њој помињу и друге личности, нема сумње да су и против њих покренути судски процеси. Хуњадијеве присталице су тих дана подизале тужбе и против других деспотових фамилијара због пустошења њихових поседа, наводно по налогу деспота Ђурђа. Тако је истог дана (13. јануара 1450) пред судом дворског судије Симон Палоци покренуо вишегодишњу парницу против Јована од Чахоља: *Thallóczy–Áldásy*, Oklevéltár, 155–158, 174–180.

23 Судови у средњовековној Угарској започињали су вишенедељна заседања осмог дана након најзначајнијих празника. У овом случају то је било осмог дана од празника Богојављања (6. јануара): *Engel*, The Realm, 191, 193; *Mažuranić*, Prinosi I, 849.

24 Према наративним изворима Хуњади је бежећи са Косова био заробљен од деспотових људи, изгледа у „Загорју" (Ваљевској Подгорини), одакле је одведен у Смедерево: Chalcocandyles II, 137–140; *Bonfini*, Rerum, 486; *Михаиловић*, Јаничареве успомене, 31; *Лома*, Загорје Стефана Белмужевића, 13–23; *Спремић*, Деспот Ђурађ, 342–344.

Стефана и Лазара, као и „војводе Михаила званог Челник од Ухада" (*Michaelis vayvode Chelnek dicti de Uhad*), Сандрина од Хелембе, Филипа од Кате, Ладислава од Патака и Франка од Березоа, својих фамилијара. Хуњади је у Смедереву држан „много дана" под најстрожим надзором и у смртном страху,[25] и деспот није хтео да га ослободи из заточеништва, нити се држао мира и договора постигнутог поводом тога са угарским сталежима,[26] све док губернатор у заточењу није оставио свог сина Ладислава као своју замену. Поред тога, деспот је, мимо знања сабора, од угарског губернатора извукао различите обавезе писменим путем, а Хуњади је деспоту морао предати и своју тврђаву Ершомљо (Вршац) са свим њеним селима и поседима, и повељама и исправама које се односе како на вршачко властелинство, тако и на многа друга губернаторова права. Српски владар је својим насиљем изазвао велики скандал и нанео велику жалост Јовану Хуњадију, као и велику штету и неправду, чиме је починио неверу према губернатору и „светој угарској круни", изјавио је пред сабором његов пуномоћник. Како се даље види из ове повеље, Хуњадијев заступник је пред сабором показао три исправе о спроведеној истрази: по једну Арадског и Чанадског каптола и једну поджупана и племићких судија Зарандске жупаније, које потврђују изнету оптужбу. На то је Жигмунд од Сенђурђа, заступник Ладислава Патакија, који је пред сабор приступио са позивним писмом Лелеског конвента, одбацио ове тврдње и изјавио да је Ладислав Патаки потпуно невин по свим губернаторовим оптужбама. Хуњадијев заступник је тада затражио двобој, што је Патакијев пуномоћник прихватио, због чега је угарски сабор донео одлуку да се четрдесетдругог дана по осмини Светог Ђорђа, односно у четвртак на празник Светог апостола Варнаве (11. јуна 1450) у Будиму пред сабором одржи двобој Хуњадијевог и деспотовог представника, на ратним коњима и под оклопима и оружјем. Уколико се до вечерњих звона не буде на коњу појавио мегданџија једне од парничних страна да се бори, та страна биће осуђена да је изгубила двобој и судски спор, одлучио је на крају угарски сабор. Није познато како је протекао двобој и шта се на крају збило тим поводом.[27]

Ладислав Патаки био је кастелан деспотове тврђаве Таље у Земпленској жупанији, и на том положају се помиње у периоду од 1448. до 1457. године. Могуће је да је заповедник Таље био још од 1440. године. Он се, као и други наведени деспотови фамилијари, у изворима среће првенствено поводом

---

[25] Вицегубернатор Ладислав Сепеш писао је 17. новембра 1448. године градским властима Пожуна да се са Хуњадијем часно поступа у Смедереву: *Thallóczy–Áldásy*, Oklevéltár, 152–153.

[26] Угарски сабор који се састао у Петроварадину крајем новембра 1448. године тражио је од деспота Ђурђа да ослободи губернатора. После дужих преговора, до друге половине децембра постигнут је споразум о којем смо напред говорили, и који је познат на основу буле папе Николе V од 12. априла 1450. године: *Kammerer*, Codex Zichy IX, 205; *Baronius, Raynaldus, Lederchi*, Annales ecclesiastici XXVIII, 533–534. Вид. литературу наведену у нап. 17.

[27] Парнице су у Угарској у овом периоду решаване судским двобојима првенствено у случајевима када су недостајали писани докази, или у питањима одбране витешке части: *Rady*, Nobility, 74; *idem*, Customary Law, 129–130, 172. Видети на пример: *Pesty*, Diplome II, 167, 169, 172–173, nos 134, 136, 140. О двобојима видети и: *Mažuranić*, Prinosi I, 279–280.

различитих спорова око пљачкања и пустошења поседа и угрожавања поседовних права на деспотовим и суседним властелинствима, који су избијали тих година. Сандрин, син Томе од Хелембе (Хелимбе), племић из Крашовске жупаније у Банату, забележен је у деспотовој служби од јануара 1439. године. Био је кастелан у деспотовим тврђавама Болдогке и Регец у Абаујској жупанији почетком 1443. године, а вероватно и раније. На истом положају, али са звањем капетана, овај деспотов службеник налазио се и годину дана касније. Изгледа да је Сандрин у исто време био и кастелан Таље, заједно са Ладиславом Патакијем. То се поуздано може тврдити за 1448. годину, када се обојица (уз Силвестера од Торне) помињу као кастелани Таље у једној парници. Сандрин од Хелембе је у пролеће 1453. године још увек био на дужности кастелана тврђаве Болдогке, али је изгледа преминуо до 1455. године, када се као деспотов кастелан у Регецу јавља Филип од Кате, син Михаила. Он је 1433–1435. године био витез на двору, а није познато када је ступио у службу деспота Ђурђа. Разматрана повеља из 1450. године је најранији извор који га помиње као деспотовог фамилијара. Није нам познато какву је дужност у деспотовој служби обављао Франк од Берекзоа, који је нешто касније био поджупан Вуковске жупаније (1452–1456).[28]

Наведени „војвода Михаило звани Челник од Ухада” је, по свему судећи, Михаило Анђеловић.[29] Док је његов млађи брат,[30] заробљен као дечак с мајком у Србији, градио каријеру на Порти, Михаило се истакао у служби српских деспота. Ипак, рана фаза његовог напредовања остаје непозната. На почетку другог дела владавине деспота Ђурђа био је већ велики челник (1445),[31] а за владавине деспота Лазара имао је звање великог војводе.[32] У то време велики челник је заузимао друго, а велики војвода прво место у државној хијерархији.[33] Због

---

28 *Thallóczy–Áldásy*, Oklevéltár, 130–131, 147–149, 154–155, 166–170, 180–181, 197–199; *Јиречек*, Историја II, 376–377; *Engel*, Archontológia I, 222, 284, 399, 439, 507, 518, II, 32, 97, 125, 187.

29 Додуше, у XIV и првој половини XV века у Банату је постојала и угарска племићка породица Чолнок или Челнек (Chulnuk, Chalnuk, Chelnek, Cholnuk, Chelnewk) од Гаја, односно Омора. Међутим, од осам познатих припадника четири генерације ове породице, који се у изворима срећу између 1325. и 1437. године, ниједан се није звао Михаило, нити је имао титулу војводе, а није познато да је било ко из те породице био у служби српских деспота: *Engel*, Archontológia I, 136, 144, 215, 314, 325, 500, 501, 506, II, 54, 80; *idem*, Genealógia, tábla: Csolnok (gáji, omori).

30 Ибн Кемал изричито каже да је пашин старији брат био међу деспотовим угледним дужносницима: *İbn Kemal*, Tevârih-i Âl-i Osman VII, 113. Време рођења Михаила Анђеловића није познато, а постоји мишљење да је Махмуд-паша рођен око 1420. године: Enciklopedija Jugoslavije I, 115–116 (*H. Šabanović*); *Trapp*, PLP VII, 172–173, no 17538. Околност да је Михаилова каријера започела деценију раније него Мехмедова такође указује да је паша био млађи од свог брата: *Stavrides*, The Sultan of Vezirs, 93–94, 108.

31 На двема повељама деспота Ђурђа Дубровнику од 17. септембра 1445. године, као милосници се наводе велики челник Михаило, челник ризнички Паскоје (Соркочевић) и логотет Богдан: *Стојановић*, Повеље и писма I/2, 11–21, 30–32, помени милосника на стр. 20–21, 32. У историографији је углавном прихваћено да је у питању Михаило Анђеловић: *Јиречек*, Историја I, 425; II, 375; *Божић*, Колебања, 159; *Ферјанчић*, Византинци, 208; ИСН II, 229, 304 (*М. Спремић*); *Спремић*, Деспот Ђурађ, 516, 722; *Благојевић*, Државна управа, 242–243; *Веселиновић*, Држава, 249.

32 *Стојановић*, Родослови и летописи, 242; *Спремић*, Деспот Лазар, 904, 907.

33 Последњи познати велики челник пре Михаила био је Радич, који се на том положају налазио до негде између 1435. и 1439. године: *Бабић*, Друштвени положај ктитора, 150–152;

поменуте формулације у повељи поставља се питање на ком положају се Михаило Анђеловић налазио у тренутку њеног састављања (март 1450. године), то јест у време о коме се говори у саборској исправи (јесен 1448. године)? Односно, да ли је он још увек био велики челник 1448. или 1450. године, или је већ постао велики војвода? Како се већ почетком 1453. године као челник помиње Ђурађ Големовић, М. Благојевић је закључио да је Михаило титулу великог војводе стекао неколико година пре него што је са њом наведен у сачуваним изворима.[34] Необична формулација угарске исправе може се тумачити двојако: да Угри нису знали право значење српске титуле (великог) челника, па су је тумачили као надимак, дајући Михаилу титулу војводе, или да израз „Chelnek dicti" сведочи о његовом пређашњем звању, по коме је до тада био познат.[35] Посебно је питање да ли Михаилова титулатура одражава стање из времена у коме се говори у повељи или оног у коме је документ настао. Склонији смо да се определимо за ово друго. Ако, дакле, поменути извор не пружа сигурне основе за закључивање о времену до када је Михаило Анђеловић био на положају великог челника, он нам казује нешто веома занимљиво – војвода Михаило је наведен са племићким предикатом *de Uhad*,[36] онако како се у угарској дипломатичкој грађи наводе угарски племићи, према своме поседу, односно месту где је била њихова племићка курија. Тако су, уосталом, у истом документу наведени и Ладислав од Патака, Сандрин од Хелембе, Филип од Кате, Франк од Берекзоа, Жигмунд од Аболне, Жигмунд од Сентђурђа. Стога, документ из 1450. године показује да је српски велможа Михаило имао поседе у Угарској краљевини. У питању је посед Охад (Оход, Охат), који се налазио у Тамишкој жупанији, код Галада, јужно од Чакова у данашњем румунском Банату. Место Охад помиње се у пописима папске десетине сакупљане у Угарској од 1332. до 1337. године, а почетком XV века припадало је породици Треутел од Невне, која је тамо саградила кастел. Охад је 1422. године држала породица Варјаш од Варјаштелека, а 1456. године налазио се међу поседима које је тада добио Јован Хуњади.[37] То највероватније значи да је губернатор успео да Михаила Анђеловића лиши његовог поседа у Угарској.

Сӣремић, Деспот Ђурађ, 204; *Živojinović*, Le grand čelnik Radič, 389–392. О великим челницима и великим војводама у време деспота видети: *Блаӣојевић*, Државна управа, 223–245; *Веселиновић*, Држава, 196, 248–249; *Михаљчић*, Владарске титуле, 137–140; Лексикон српског средњег века, 72–73, s. v. „Велики војвода" (*А. Веселиновић*), 74–75, s. v. „Велики челник" (*М. Блаӣојевић*).

[34] *Блаӣојевић*, Државна управа, 243.

[35] Његов претходник на положају Радич је и после замонашења називан Челник, тако да је „титула служила као нека врста презимена", како је то приметио *Ћирковић*, О ктитору Каленића, 64, нап. 21; вид. *Zachariadou*, Worrisome wealth of the čelnik Radič, 383–397. Исти случај је и са протовестијаром Богданом, који је тако називан и пошто више није био на поменутој дужности: *Kolovos*, A *Biti* of 1439, 297–298, 302.

[36] *Kemény*, Diplomatischer Beitrag, 316, чита Wad. У истом издању је такође топоним Katha погрешно наведен као Ratha.

[37] *Csánki*, Magyarország történelmi földrajza II, 54, 81, 91; *Milleker*, Délmagyarország, 149, 217–218; *Engel*, Temesvári és Moldovai szandzsák, 14–15, 98, 167. *Suciu*, Dicţionar istoric II, 6, и *Goicu–Sufleţel*, Dicţionarul toponimic VII, 11, идентификују Охад са местом Обад североисточно од Чакова.

Познато је да је земљопоседе у Угарској, у Банату и Срему, имала поједина крупна властела српских деспота. Из повеље којом је господин Ђурађ 1428/29. године потврдио „у вечну баштину" властелинства великом челнику Радичу, сазнајемо да је овај велможа од угарског краља Жигмунда у неком тренутку, још за владавине деспота Стефана, добио град Купиник на реци Сави у Срему, и „села пораиска".[38] Радич је имао поседе и у данашњем Банату. Наиме, краљ Алберт Хабзбуршки у повељи од 31. марта 1438. године наводи да су браћа Таловци стекли поседе Шаруд (Saarud) у Тамишкој и Физић (Fyzygh) у Ковинској жупанији са свим припадајућим добрима и приходима, које су законито поседовали челник Радич и протовестијар Богдан, „барони Рашког краљевства".[39] У Ковинској жупанији је земљопоседе имао и „рашки барон" Владислав, коме је краљ Жигмунд 28. октобра 1429. године наредио да не угрожава права и привилегије грађана Ковина на свом поседу Seel (Жељ код Опова).[40] Није познато шта је потом било са поменутим српским велможом, иначе непознатим из других извора, а два документа из наредних година везана за Жељ уносе извесну забуну у даљу судбину овог поседа. Према једној Жигмундовој наредби из 1435. године, изгледа као да је Жељ прешао у руке Ладислава Маротија.[41] С друге стране, поуздано се зна да је у време првог пада Србије под турску власт (1439) овај посед припадао извесном српском војводи Михаилу, који је такође имао и поседе Kezy и Sarzow у Арадској жупанији. Kezy је Кесинац (Chesinţ) југозападно од Липове, а Sarzow пустара код села Комјата, између Бузада и Кувежде, јужно од Липове. Те земљопоседе у Арадској жупанији одузео му је у септембру 1439. године краљ Алберт, с образложењем да је починио неверу и прешао на страну Турака у време када су они заузели Смедерево, и да је са њима нанео много штете и зла Угарској.[42] Са истим образложењем, нешто сумарније формулисаним

---

38 *Стојановић*, Стари српски хрисовуљи, 3–4; *Новаковић*, Законски споменици, 334; *Радонић*, Споразум у Тати, 175, нап. 8, сматра да је Радич ове поседе добио у време преговора у Тати у пролеће 1426. године; *Бабић*, Друштвени положај ктитора, 147; *Тошић*, Велики челник Радич, 11–12; *Спремић*, Деспот Ђурађ, 116–117; *Živojinović*, Le grand čelnik Radič, 394.

39 Српски великаши су те поседе продали Таловцима, о чему је требало да бан Матко и браћа краљу поднесу веродостојне исправе, на основу којих би им владар потврдио стицање ова два поседа: *Thallóczy–Áldásy*, Oklevéltár, 124–126; *Спремић*, Деспот Ђурађ, 204; *Živojinović*, Le grand čelnik Radič, 394–395; *Ћирковић*, О ктитору Каленића, 64–65; *Ивановић*, Света Гора као уточиште, 362–367.

40 *Витковић*, Прошлост, 10–13; *Magdics*, Ráczkevei okmánitár, 9–11; *Динић-Кнежевић*, Словенски живаљ, 27; *Крстић*, Из историје, 35.

41 Краљ Жигмунд је 5. јула 1435. наложио трибутарима „in villis Radus, Hatyas et Seel vocatis, in omnibus tributis egregii Ladislai condam Johannis de Maroth, alias bani Machoviensis institutis" да ни на који начин не узнемиравају грађане Ковина, јер су они ослобођени плаћања свих дажбина и царина у Угарској: *Magdics*, Ráczkevei okmánitár, 18–19; *Динић-Кнежевић*, Словенски живаљ, 27–28; *Крстић*, Из историје, 35. Пошто Ладислав Мароти у то време још није обављао значајне државне функције, не видимо на који је начин могао да поставља царинике и скупљаче дажбина на овим поседима, осим као њихов власник. Почеци политичке каријере Ладислава Маротија везују се тек за долазак на угарски престо Владислава I Јагелонца (1439–1444): *Rokai*, Istorija porodice Maroti, 276–280; уп. *Engel*, Archontológia I, 30, 98, 108, 240, 319, 324, 391, 454, 456, 458, 520, II, 156.

42 MNL, Diplomatikai levéltár (=DL) 13440; *Pesty*, Diplome, 100–101, no 74.

у писму од 31. јула 1440. године, краљ Владислав I је „possessionem Seel cum singulis villis et possessionibus ad eadem spectantes in comitatu Kovinensis habitam et existentem, aliasque universas et quaslibet possessiones ubilibet in regno nostro Hungarie constitutas, que scilicet Michaelis wayde Rasciani prefuisset", даровао свом присталици Јовану Комполту од Нане.[43] Није познато ни о ком се српском војводи Михаилу радило, нити када је и како он дошао до поседа у Угарској. Уколико је тачно тумачење да је Жељ после српског великаша Владислава држао Ладислав Мароти, онда га поменути војвода Михаило није директно наследио, већ га је добио између 1435. и 1439. године.[44] Можда се ради управо о Михаилу Анђеловићу, који је, као што смо видели, деценију касније такође поседовао једно властелинство у Банату.[45]

Посебно је питање како је поменути војвода прешао на страну Турака у време пада Смедерева. Ако знамо за случај једног од најугледнијих српских велможа, протовестијара Богдана, који је баш тих дана изразио спремност да ратује на османској страни уколико му поседи буду потврђени као тимар,[46] можемо да претпоставимо да је истим путем кренуо и војвода Михаило. С друге стране, можда је Михаило био међу српском властелом која је заједно са принцем Гргуром и његовим ујаком Томом Кантакузином после тромесечне опсаде предала Смедерево султану Мурату II 18. августа 1439. године. Гргур је после предаје престоног града изгледа привремено добио на уживање поседе у области Бранковића, док у пролеће 1441. године није био заточен и потом ослепљен у Токату заједно са братом Стефаном.[47] Будући да су на угарском двору тумачили сложене, па и контрадикторне позиције у којима су се нашли поједини чланови породице Бранковић у време првог османског освајања Србије у складу са сопственим интересима и виђењима,[48] „издаја" војводе Михаила не мора се нужно схватити дословно. Уколико је заиста у питању Михаило Анђеловић, његова будућа успешна каријера на српском двору би можда пре указивала на то да током драматичних збивања 1439. године он није деловао директно против интереса

[43] Краљ је тим писмом наредио бану Матку Таловцу да одмах преда Јовану Комполту од Нане наведени посед, који је држао у својим рукама: DL 39125. Овај документ и његове податке искористио је *С. Ћирковић*, али се омашком у ИСН II, 325, нап. 35, позвао само на DL 13440, под којом се сигнатуром налази исправа краља Алберта о одузимању поседа Кези и Шарзо у Арадској жупанији. Вид. и: СБР 2, 246, s. v. „Владислав" (*С. Ћирковић*); *Динић-Кнежевић*, Словенски живаљ, 32.

[44] Друга могућност је да је посед Жељ једним делом припадао српским великашима (прво Владиславу, потом Михаилу), а другим делом Ладиславу Маротију.

[45] Такву претпоставку изнео је и *Ивановић*, Властела државе српских деспота, 219, 265.

[46] *Kolovos*, A *Biti* of 1439, 297–299, 303.

[47] *Орбин*, Краљевство Словена, 111; Историја Црне Горе II/2, 194 (*И. Божић*); *Сӣремић*, Деспот Ђурађ, 213–215, 219–220.

[48] У време када се завадио са српским деспотом и почео да му одузима поседе по Угарској у јулу 1440. године, краљ Владислав I је сумњичио деспота Ђурђа да је био у дослуху са Турцима који су пустошили Угарску, наводећи да су његова два сина међу Турцима: *Radvánszky–Závodszky*, A Héderváry család oklevéltára I, 197–200; *Balajthy*, Munkács, 25–26; *Kammerer*, Codex Zichy IX, 17–18; *Thallóczy–Áldásy*, Oklevéltár, 376; *Калић*, Палата српских деспота, 654; *Сӣремић*, Деспот Ђурађ, 247.

породице Бранковић. После сређивања односа српског и угарског двора, Михаило је могао у замену за одузета властелинства у Угарској добити посед Охад. Ипак, треба нагласити да идентификација војводе Михаила из 1439. са Михаилом Анђеловићем ипак остаје на нивоу претпоставке, колико год протурско деловање обојице изгледало индикативно.[49]

На крају, требало би размотрити колика је била стварна улога Михаила Анђеловића у Хуњадијевом заробљавању и формулисању услова под којима се губернатор ослободио из Смедерева. У документу из 1450. године главна одговорност за Хуњадијево заточеништво у Србији сваљује се на деспотову супругу и синове, војводу Михаила и угарске фамилијаре српског владара – деспот Ђурађ је наводно заробио губернатора на њихов подстицај. Хуњади је исте 1450. године за своје невоље у Смедереву оптуживао и деспотове великодостојнике Дубровчане Дамјана Ђурђевића и Паскоја Соркочевића.[50] Ипак, чини се да је овде пре свега био циљ да се оптуже оне личности које су биле из Угарске, или су имале поседе и позиције у тој земљи. Окривљујући деспота како је Турцима предао истакнуте угарске племиће, Хуњади је на сабору издејствовао да српски владар као издајник буде осуђен на конфискацију свих поседа. Губернатор и његови фамилијари су већ у првој половини марта 1450. године почели да заузимају Ђурђеве поседе у Угарској и изгоне његове чиновнике.[51] Деспотова породица се као целина сматрала власником поседа које је добила у Угарској, што се види из више других споразума које су склапали с Хуњадијем и његовим синовима.[52] Због тога је било корисно у читаву причу убацити деспотицу Јерину и њене и Ђурђеве синове. Било је потребно обрачунати се са деспотовим људима и легитимисати одузимање њихових поседа у Угарској краљевини, због чега су Ђурђеви угарски фамилијари уз његову породицу оптужени за Хуњадијеву злу судбину. У том контексту, по нашем мишљењу, треба посматрати и Михаилову позицију у читавој причи. С једне стране, он јесте у то време имао веома значајан положај и утицај на деспотовом двору; тај утицај ће временом само расти. Осим тога, велики војвода је деценију касније био вођа протурске или противугарске струје у Смедереву,[53] па се може претпоставити и да је 1448. године

[49] Познат је још један српски војвода из прве половине XV века са именом Михаило, свакако старији од Анђеловића. Он је био један од заповедника српских одреда у време обрачуна са османским принцем Мусом 1413. године: Константин Филозоф, 308; *Јиречек*, Историја I, 344, II, 383; *Пурковић*, Кнез и деспот, 47–48, 105; *Благојевић*, Државна управа, 239; *Шуица*, Немирно доба, 99–100; *Ивановић*, Властела, 92, 211, 222; СБР 6, 833–834, s. v. „Михаило" (*М. Ивановић*); *Ћирковић*, О ктитору Каленића, 66, сматра да је тај војвода Михаило био међу онима „који су нешто значили" и у време писања деспотове биографије (1431–1433).

[50] *Радонић*, Дубровачка акта и повеље I/2, 499–501; Chronica Ragusina Junii Restii, 298; *Динић-Кнежевић*, Дубровник и Угарска, 115–116; *Спремић*, Деспот Ђурађ, 345–346.

[51] *Hajnal*, Kivonatok, 116–117, no. 50, 51; *Бубало*, Поседи, 233.

[52] *Fejér*, Genus, 71–75, 149–157; *Teleki*, Hunyadiak kora X, 305–312; *Thallóczy–Áldásy*, Oklevéltár, 159–162, 162–164, 172–174; *Крстић*, Повеља деспота Ђурђа, 154–161.

[53] *Стојановић*, Родослови и летописи, 242; *Nagy–Nyáry*, Magyar diplomacziai emlékek I, 18, 20; *Макушев*, Историјски споменици II, 114–115, 218–219; Chalcocandyles II, 216–217; *Орбин*,

био међу главним заговорницима чврстог курса према Хуњадију. Међутим, с друге стране, издвајање Михаила Анђеловића у односу на друге деспотове дворане могло је бити последица евидентне жеље да се оптуже људи са поседима и положајима у Угарској. Дакле, можда је „војвода Михаило звани Челник" апострофиран да би био лишен свог поседа у Потамишју, што се потом и догодило.

Хуњади се истовремено с правним одлукама против деспота и његових људи спремао и на рат против Србије. Он се с војском спустио на саму границу, тако да је током пролећа 1450. године боравио у Београду и Ковину. У атмосфери која је створена поједини деспотови фамилијари у Угарској нису могли или хтели да ваљано заступају интересе свог господара, што је изазвало деспотову огорченост, али није смањило његову решеност да се војно супротстави Хуњадију.[54] Посредовањем палатина Ладислава Горјанског и угарских прелата и барона, у Смедереву је 9. маја 1450. године склопљен договор између деспота и губернатора, по коме је овај и даље, по праву залога, држао више деспотових властелинстава у Угарској.[55] Међутим, када је на сабору у јуну обнародована папска була од 12. априла, којом се губернатор и сталежи ослобађају заклетви датих деспоту Ђурђу 1448. године,[56] започео је још жешћи талас непријатељстава и напада на деспотове угарске поседе. Деспотови протести нису имали ефекта,[57] а сабор је наложио да се деспоту Ђурђу као издајнику одузму сви поседи у Угарској краљевини. Туроцијеве и Бонфинијеве тврдње[58] да је до тога убрзо и дошло могу се поткрепити подацима из архивске грађе. Хуњадијева војска је у пролеће 1451. године опседала Вилагошвар, али по свему судећи није успела да га заузме. Међутим, губернатор је запосео деспотове градове Бечеј, Купиник, Сланкамен и Сремску Митровицу и у њима поставио своје кастелане.[59] Преговори између две стране вођени су у Београду током касног пролећа и лета 1451.

Краљевство Словена, 129; *Јиречек*, Историја I, 386, II, 375; *Ћирковић*, Смедерево, 67–68; *Ферјанчић*, Византинци, 209–211; *Спремић*, Деспот Ђурађ, 516–517, 520, 762; *исти*, Борбе за Смедерево, 215–216; *Веселиновић*, Држава, 89–90, 148–149; *Stavrides*, The Sultan of Vezirs, 95–96; *Крстић*, Пад Србије из угла освајача, 308–310.

54 *Thallóczy–Áldásy*, Oklevéltár, 158–159; *Gelcich–Thallóczy*, Diplomatarium, 513; *Bonfini*, Rerum, 486–487; *Радонић*, Западна Европа, 263–264; *Klaić*, Povijest Hrvata III, 274–275; ИСН II, 267, 328 (*М. Спремић, С. Ћирковић*); *Спремић*, Деспот Ђурађ, 349–351.

55 *Thallóczy–Áldásy*, Oklevéltár, 159–162; *Крстић*, Повеља деспота Ђурђа, 154–161.

56 *Baronius, Raynaldus, Lederchi*, Annales ecclesiastici XXVIII, 533–534.

57 *Thallóczy–Áldásy*, Oklevéltár, 164; *Спремић*, Деспот Ђурађ, 350.

58 *Thwrócz*, Chronica Hungarorum, 330; *Bonfini*, Rerum, 486–487; по њима и *Орбин*, Краљевство Словена, 124.

59 Јован Гути, настојник конвента хоспиталаца из Стоног Београда, био је кастелан Сремске Митровице 17. априла 1451. године: DF 202837; *Házi*, Sopron története I/3, 317–318. Као Хуњадијеви кастелани у Купинику 16. јула исте године помињу се Андрија од Бешенова и Валентин од Темешкеза: DF 259529. Да је Хуњади заузео Сланкамен сведоче његове исправе издате 12. и 26. марта и 15. и 16. јула 1451. године у овом сремском граду: DL 37613, DF 231283, 231292, DL 14488, DF 259529; *Hajnal*, Kivonatok, 118, no 58. Исто се може рећи и за Бечеј, у коме је губернатор боравио крајем јануара и почетком фебруара, затим у марту 1451, као и у јулу исте године, када је пратио ток преговора о помирењу с деспотом. Хуњади је такође боравио у Бечкереку 18. јула: DL 16756,

године посредовањем изасланика најмоћнијих угарских барона, а мировни уговор коначно је утаначен до 7. августа. Деспоту су враћени неки градови које су Хуњадијеви људи успели да заузму, као што су Купиник, Сремска Митровица, Сланкамен и Бечеј. Мир је требало да учврсти будући брак између деспотове унуке Јелисавете, кћери Кантакузине Бранковић и грофа Улриха Цељског, и млађег губернаторовог сина Матије, потоњег угарског краља.[60]

Као што су каснији догађаји показали, и то измирење Бранковића и Хуњадија било је привремено, а великог војводу Михаила Анђеловића тек су чекала највећа искушења у угарској тамници.[61]

ПРИЛОГ

ПОВЕЉА УГАРСКИХ СТАЛЕЖА О СУДСКОМ ДВОБОЈУ У ПАРНИЦИ ЈОВАНА ХУЊАДИЈА ПРОТИВ ЛАДИСЛАВА ПАТАКИЈА ПОВОДОМ ХУЊАДИЈЕВОГ ЗАТОЧЕНИШТВА У СМЕДЕРЕВУ 1448. ГОДИНЕ

Будим, 13. март 1450. године

Оригинал на папиру димензија 46 x 24,5 cm, трагови округлог црвеног печата, утиснутог испод текста исправе. На повељи се налази више тамних мрља, нарочито по средишњем делу, где је била пресавијена.

SJAN Cluj, col. Kemény József, на чувању у BCU, col. spec., col. Kemény, nr. 104. Црно-бели снимци исправе (позитиви и негативи): MNL, DF 253500.

Nos, prelati, barones, nobiles et proceres huius regni Hungarie universi memorie commendamus quod Sigismundus de Abolna pro magnifico domino Johanne de Hunyad, regni |2| Hungarie gubernatore, cum procuratoriis literis eiusdem juxta continentiam literarum Capituli Orodiensis inquisitorum, citatorum et insinuatorum in octavis festi Epiphaniarum Domini in figura nostri judicii conparendo contra Ladislaum de Pathak proposuit |3| eo modo: quod dum ipse in anno Domini millesimo

---

86684, DF 240090, DL 31622, 81028, 29273; *Teleki*, Hunyadiak kora X, 281–282, 287; XI, 169; *Kammerer*, Codex Zichy IX, 299–303; *Thallóczy–Áldásy*, Oklevéltár, 379; *Hajnal*, Kivonatok, 120, no 66.

60 *Teleki*, Hunyadiak kora X, 305–312; *Fejér*, Genus, 149–157; *Bárány*, Torontál vármegye hajdana, II, 9–15; *Радонић*, Западна Европа, 266; ИСН II, 328 (*С. Ћирковић*); *Бубало*, Поседи, 234. Јелисавета је још у јуну 1448. године била верена за старијег Хуњадијевог сина Ладислава: *Thallóczy–Áldásy*, Oklevéltár, 145–150; *Спремић*, Деспот Ђурађ, 344, 365–366. О ширим оквирима Хуњадијеве унутрашње и спољне политике 1450–1451. године видети такође: *Simon*, The Lion in the Winter, 498–500.

61 Дубровачко Веће умољених је 28. септембра 1458. године писало Дамјану Ђурђевићу да објасни Махмуд-паши како је боље што је Михаило Анђеловић под његовим надзором, јер да је пао у руке Угара, вероватно би већ био убијен: *Божић*, Дубровник и Турска, 154. Међутим, изгледа да је управо Дамјан Ђурђевић пребацио Анђеловића у Угарску, где се овај, у краљевом заточеништву, налазио и крајем новембра 1460. године, како произилази из једног дипломатског извештаја из Миланског архива, који цитира *Stavrides*, The Sultan of Vezirs, 98. Видети и: Chalcocandyles II, 216–217; *Орбин*, Краљевство Словена, 129; *Ферјанчић*, Византинци, 209–210; *Спремић*, Деспот Ђурађ, 520, 523, 528.

quadringentesimo quadragesimo octavo preterito cum tota armata militia ipsius regni nostri pro augmento fidei christiane habito generali passagio ultra regnum Rasciae cum |4| Turcis conflictum iniiens, plurimosque congressus faciens cum eisdem ad ultimum tamen innumerose multitudini ipsorum paganorum resistentiam dare non valens, abinde se versus propria dirigendo cum ad domum |5| illustris principis domini Georgii despoti Rascie et Albanie domini ubi jam se tutum fore estimaret pervenisset, ipse dominus despotus inmemor beneficiorum, favorum et honorum tam per divos reges dicti |6| regni nostri Hungarie quam etiam per eundem dominum gubernatorem sibi impensorum et exhibitorum, ipsum dominum gubernatorem ex suggestione et instigatione illustrissime domine Jerine, consortis, ac Gregori, Stephani et Lazari, |7| filiorum, nec non Michaelis vayvode Chelnek dicti de Uhad, Sandrini de Helenba, Philipi de Katha, Ladislai de Pathak et Frank de Berekzo, familiarium videlicet suorum, captivasset et captum in castro |8| suo Zendrew pluribus diebus sub firmissima custodia et metu mortis teneri et conservari fecisset, nec eundem de huiusmodi captivitate emittere voluisset nisi certis pactatis et obligaminibus a nobis superinde exactis, |9| super que licet se contentum manere promisisset, tamen huiusmodi promisionibus et obligaminibus non curatis, expost eum de ipsa captivitate exmittere ut debuisset nullatenus voluisset, nisi egregium Ladislaum, |10| filium suum, loco eiusdem in eandem captivitatem dicti domini despoti collocasset, sed et ab eodem domino gubernatore preter scirum nostrum diversa obligamina literis mediante roborata ad omnem suam voluntatem |11| extorsisset castrumque ipsius domini gubernatoris Ersomlio vocatum simulcum omnibus villis et possessionibus eiusdem, necnon certis literis et literalibus instrumentis tam prefatum castrum Somlio, quam etiam |12| nonnulla alia jura ipsius domini gubernatoris concernentia de manibus suis extradari et sibi, scilicet domino despoto, assignari per eundam dominum gubernatorem coegisset in maximum scandalum eiusdem domini Johannis |13| gubernatoris tristitiamque non parvam ac unicum <………………..>[62] dampnum valde magnum potencia sua mediante notamque [infidelitatis] in hac re contra nos ac sacram huius regni nostri coronam non |14| formidando incurrisse. Et hec sic facta fore exhibitionibus, trium literarum inquisitorum: unius dicti Capituli Orodiensis et alterius Chanadiensis Capitulorum ecclesiarum, nec non tertie vicecomitis et judicum nobilium Comitatus |15| de Zarand nobis, ad nostram literatoria mandata rescriptarum, sub uno sensu et forma verborum loquentium in diversis terminis emandatarum, conprobans eidem actori per nos in premissis iuris equitatem petivit impertiri. Quo audito |16| Sigismundus de Zenthgeorgh pro ipso Ladislao de Pathak cum procuratoriis literis Conventus ecclesie de Lelez in nostram exurgendo presentiam, respondit ex adverso, quod ipse Ladislaus de Pathak in totali |17| premissa accione et aquisicione dicti domini gubernatoris innocens esset penitus et immunis. Et quia prefatus Sigismundus, procurator dicti domini gubernatoris in comprobationem accionis eiusdem domini |18| gubernatoris de pugile eiusdem, pugili dicti Ladislai de Pathak signum duelli dimicandi porrigebat, prefatusque procurator dicti Ladislai ipsum signum duelli ad nostram ternariam

[62] Због оштећења повеље на месту где је била пресавијена две до три речи се не могу прочитати.

requisicionem benivole acceptabat, |19| pro eo judicando commisimus eo modo, ut annotatus dominus gubernator in eo ut prefatus dominus despotus universa premissa facta potenciaria ex inscigacione et suggestione dicti Ladislai de Pathak eidem domino gubernatori |20| fecerit pugilem congressum, memoratus vero Ladislaus de Pathak in eo ut ipse in totali premissa accione et aquisicione dicti domini gubernatoris innocens sit et existat penitus et immunis, |21| pugilem inggressum quadragesimo secundo die octavarum festi beati Georgii martiris nunc venturi feria, videlicet quinta in festo scilicet beati Barnabe apostoli similiter nunc venturi, hic Buda coram nobis in loco |22| ad id apto et deputato in area tramitis ipsius duelli in equis et armoribus militaribus contra se se, ut forcius poterunt dimicantur coram nobis statuere debeant et teneantur, et ne dimicacio ipsius duelli |23| ad crepusculum noctis differatur, statuimus decernentes ut si qua partium pro dictam pugilem suum ante pulsum vesperarum equum ascendi et ipsum duellum dimicare non fecerit, ex tunc talis pars contra partem alteram |24| in ipso duello convicto permaneat et habeatur eo facto. Datum Bude sexagesimo die octavarum festi Epiphaniarum Domini predictarum, anno eiusdem millesimo quadringentesimo quinquagesimo.

ЛИСТА РЕФЕРЕНЦИ – LIST OF REFERENCES

Извори – Primary Sources

Serviciul Judeţean Cluj al Arhivelor Naţionale ale României, colecţia Kemény József, Diplomatarium autographum, на чувању у Biblioteca Centrală Universitară „Lucian Blaga" Cluj-Napoca, colecţii speciale, colecţia Kemény.

Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára, Budapest, Diplomatikai levéltár (DL); Diplomatikai fényképgyűjtemény (DF).

Balajthy J., Munkács. Azaz: Munkács városának és várának topographiai, geographiai, históriai és stastistikai leírása, Debreczen 1836.

Bárány A, Torontál vármegye hajdana, Buda 1845.

Baronius C., Raynaldus O., Lederchi J., Annales ecclesiastici, denuo excusi et ad nostra usque tempora perducti ab *A. Theiner*, t. XXVIII (1424–1453), Barri–Ducis 1874.

I. Bekker, Historia politica et patriarchica Constantinopoleos. Epirotica, Corpus scriptorum historiae Byzantinae, Bonnae 1849.

Berchet G., La Repubblica di Venezia e la Persia, Torino 1865.

Боīишић В., Народне пјесме из старијих, највише приморских записа, Београд 1878 [*Bogišić V.*, Narodne pjesme iz starijih, najviše primorskih zapisa, Beograd 1878].

Bonfini A., Rerum Hungaricarum decades libris XLV comprehensae ab origine gentis ad annum MCCCCXCV, Lipsiae 1771.

Виūковић Г., Прошлост, установа и споменици угарских краљевских шајкаша, Гласник Српског ученог друштва 67 (1887) [*Vitković G.*, Prošlost, ustanova i spomenici ugarskih kraljevskih šajkaša, Glasnik Srpskog učenog društva 67 (1887)].

Gelcich J.–Thallóczy L., Diplomatarium relationum reipublicae Ragusanae cum regno Hungariae. Raguza és Magyarország összeköttetéseinek oklevéltára, Budapest 1887.

Ecthesis Chronica and Chronicon Athenarum, ed. *S. Lambros*, London 1902.

İbn Kemal, Tevârih-i Âl-i Osman VII, ed. *Ş. Turan*, Ankara 1991.

Joannis de Thwrócz, Chronica Hungarorum, Scriptores rerum Hungaricarum veteres ac genuini I, ed. *J. G. Schwandtner*, Vindobonae 1746.

Jorga N., Notes et extraits pour servir à l' histoire des Croisades au XVe siècle II, Paris 1899.

Kammerer E., A zichi és vásonkeői gróf Zichy-család idősb ágának okmánytára. Codex diplomaticus domus senioris comitum Zichy de Zich et Vasonkeo IX, Budapest 1899.

Kemény J., Diplomatischer Beitrag zur Geschichte der Gefangenschaft des Johann Hunyadi, in: Magazin für Geschichte, Literatur und alle Denk- und Merkwürdigkeiten Siebenbürgens, ed. *A. Kurz*, Kronstadt 1844, 313–319.

Константин Филозоф и његов Живот Стефана Лазаревића деспота српскога, ed. *В. Јагић*, Гласник Српског ученог друштва 42 (1875); фототипско издање прир. *Ђ. Трифуновић*, Горњи Милановац 2004 [Konstantin Filosof i njegov Život Stefana Lazarevića despota srpskoga, ed. *V. Jagić*, Glasnik Srpskog učenog društva 42 (1875); fototipsko izdanje prir. *Đ. Trifunović*, Gornji Milanovac 2004].

Крстић А., Документи о угарским поседима деспота Ђурђа датим у залог Јовану Хуњадију 1444. године, Мешовита грађа (Miscellanea) 32 (2011) 125–156 [*Krstić A.*, Dokumenti o ugarskim posedima despota Đurđa datim u zalog Jovanu Hunjadiju 1444. godine, Mešovita građa (Miscellanea) 32 (2011) 125–156].

Крстић А., Повеља деспота Ђурђа Бранковића о давању у залог поседа у Угарској Јовану Хуњадију, Стари српски архив 11 (2012) 151–174 [*Krstić A.*, Povelja despota Đurđa Brankovića o davanju u zalog poseda u Ugarskoj Jovanu Hunjadiju, Stari srpski arhiv 11 (2012) 151–174].

Laonici Chalcocandylae Historiarum demonstrationes II, ed. *E. Darkó*, Budapestini 1923.

Luccari G., Copioso ristretto degli annali di Rausa libri quatro, Venetia 1605.

Magdics I., Ráczkevei okmánitár, Szekesfehervár 1888.

Макушев В., Историјски споменици Јужнога Словенства и околних народа II, Београд 1882 [*Makušev V.*, Istorijski spomenici Južnoga Slovenstva i okolnih naroda II, Beograd 1882].

Михаиловић Константин из Островице, Јаничареве успомене или турска хроника, ed. *Ђ. Живановић*, Споменик САН 107 (1959) [*Mihailović Konstantin iz Ostrovice*, Janičareve uspomene ili turska hronika, ed. *Đ. Živanović*, Spomenik SAN 107 (1959)].

Nagy I.– Nyáry A., Magyar diplomacziai emlékek Mátyás király korából 1458–1490, I, Budapest 1875.

Новаковић С., Законски споменици српских држава средњега века, Београд 1912 [*Novaković S.*, Zakonski spomenici srpskih država srednjega veka, Beograd 1912].

Орбин М., Краљевство Словена, Београд 1968 [*Orbin M.*, Kraljevstvo Slovena, Beograd 1968].

Пантић М., Непозната бугарштица о Деспоту Ђурђу и Сибињанин Јанку из XV века, Зборник МС за књижевност и језик 25/3 (1977) 421–439 [*Pantić M.*, Nepoznata bugarštica o Despotu Đurđu i Sibinjanin Janku iz XV veka, Zbornik MS za književnost i jezik 25/3 (1977) 421–439].

Pesty F., Diplome privind istoria Comitatului Timiş şi a oraşului Timişoara. Oklevelek Temesvármegye és Temesvár város történetéhez II (1430–1470), ed. *L. Magina–A. Magina*, Cluj-Napoca 2014.

Radvánszky B.–Závodszky L., A Héderváry család oklevéltára I, Budapest 1909.

Радонић Ј., Дубровачка акта и повеље I/2, Београд 1934 [*Radonić J.*, Dubrovačka akta i povelje I/2, Beograd 1934].

Rački F., Iz djela E. L. Crijevića Dubrovčanina, Starine JAZU 4 (1872) 155–200.

Rački F., Prilozi za sbirku srbskih i bosanskih listina, Rad JAZU 1 (1867) 124–163.

Sphrantzes Georgios, Memorii 1401–1477, ed. *V. Grecu*, Bucureşti 1966.

Szabó K., Az Erdélyi Muzeum eredeti oklevéleinek kivonatai (1232–1540) III, Történelmi Tár 1890, 102–129, 328–359.

Стојановић Љ., Старе српске повеље и писма I/2, Београд–Сремски Карловци 1934 [*Stojanović LJ.*, Stare srpske povelje i pisma I/2, Beograd–Sremski Karlovci 1934].

Стојановић Љ., Стари српски родослови и летописи, Сремски Карловци 1927 [*Stojanović LJ.*, Stari srpski rodoslovi i letopisi, Sremski Karlovci 1927].

Стојановић Љ., Стари српски хрисовуљи, акти, биографије, летописи, типици, поменици, записи и др., Споменик СКА 3 (1890) 1–226 [*Stojanović LJ.*, Stari srpski hrisovulji, akti, biografije, letopisi, tipici, pomenici, zapisi i dr., Spomenik SKA 3 (1890) 1–226].

Teleki J., Hunyadiak kora Magyarországon X, Pest 1853.

Thallóczy L.–Áldásy A., A Magyarország és Szerbia közti összeköttetések oklevéltára 1198–1526, Magyarország melléktartományainak oklevéltára. Codex diplomaticus partium regno Hungariae adnexarum 2, Budapest 1907.

Fejér G., Genus, incunabula et virtus Ioannis Corvini de Hunyad, Budae 1844.

Hajnal I., Kivonatok Hunyadi János kormányzói okleveleiből, Levéltári Közlemények 1, 1–2 (1923) 98–125.

Házi J., Sopron szabad királyi város története I/3. Oklevelek és levelek (1430–1452), Sopron 1924.

Critobuli Imbriotae historiae, ed. *D. R. Reinsch*, Berolini et Novi Eboraci 1983.

Chronica Ragusina Junii Restii, ed. *S. Nodilo*, Zagrabiae 1893.

Литература – Secondary Works

Бабингер Ф., Мехмед Освајач и његово доба, Београд 2009[2] [*Babinger F.*, Mehmed Osvajač i njegovo doba, Beograd 2009[2]].

Бабић Г., Друштвени положај ктитора у Деспотовини, Моравска школа и њено доба, Научни скуп у Ресави 1968, Београд 1972, 143–155 [*Babić G.*, Društveni položaj ktitora u Despotovini, Moravska škola i njeno doba, Naučni skup u Resavi 1968, Beograd 1972, 143–155].

Благојевић М., Државна управа у српским средњовековним земљама, Београд 1997 [*Blagojević M.*, Državna uprava u srpskim srednjovekovnim zemljama, Beograd 1997].

Божић И., Дубровник и Турска у XIV и XV веку, Београд 1952 [*Božić I.*, Dubrovnik i Turska u XIV i XV veku, Beograd 1952].

Божић И., Колебања Махмуд-паше Анђеловића, Прилози за КЈИФ 41/3–4 (1975) 159–171 [*Božić I.*, Kolebanja Mahmud-paše Anđelovića, Prilozi za KJIF 41/3–4 (1975) 159–171].

Бубало Ђ., Поседи српских деспота у одбрамбеним плановима Краљевине Угарске 1458. и 1459. године, Пад Српске деспотовине 1459. године, Зборник радова САНУ, ур. *М. Спремић*, Београд 2011, 229–243 [*Bubalo Đ.*, Posedi srpskih despota u odbrambenim planovima Kraljevine Ugarske 1458. i 1459. godine, Pad Srpske despotovine 1459. godine, Zbornik radova SANU, ed. *M. Spremić*, Beograd 2011, 229–243].

Веселиновић А., Држава српских деспота, Београд 2006[2] [*Veselinović A.*, Država srpskih despota, Beograd 2006[2]].

Goicu V., Sufleţel R., Dicţionarul toponimic al Banatului VII, Timişoara 1994.

Динић-Кнежевић Д., Дубровник и Угарска у средњем веку, Нови Сад 1986 [*Dinić-Knežević D.*, Dubrovnik i Ugarska u srednjem veku, Novi Sad 1986].

Динић-Кнежевић Д., Словенски живаљ у урбаним насељима средњовековне јужне Угарске, Зборник МС за историју 37 (1988) 7–42 [*Dinić-Knežević D.*, Slovenski živalj u urbanim naseljima srednjovekovne južne Ugarske, Zbornik MS za istoriju 37 (1988) 7–42].

Engel P., János Hunyadi and the Peace "of Szeged" (1444), Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae 47 (1994) 241–257.

Engel P., A Temesvári és Moldovai szandzsák törökkori települései (1554–1579), Szeged 1996.

Engel P., Középkori magyar genealógia, Magyar Középkori Adattár, CD-Rom, Budapest 2001.

Engel P., Magyarország világi archontológiája 1301–1457, I– II, Budapest 1996.

Engel P., The Realm of St Stephen. A History of Medieval Hungary 895–1526, London–New York 2001.

Enciklopedija Jugoslavije I, Zagreb 1955.

Živojinović M., Le grand čelnik Radič, Κλητόριον εἰς μνήμην Νίκου Οἰκονομίδη, Αθηνα–Θεσσαλονικη 2005, 387–402.

Zachariadou E., Worrisome wealth of the čelnik Radič, Studies in Ottoman history in honour of professor V. L. Ménage, ed. *C. Heywood* and *C. Imber*, Istanbul 1994, 383–397.

Ивановић М., Властела државе српских деспота, Београд 2013, докторска дисертација у рукопису [*Ivanović M.*, Vlastela države srpskih despota, Beograd 2013, doktorska disertacija u rukopisu].

Ивановић М., Света Гора као уточиште за властелу из Српске деспотовине, Наш траг 3–4, Велика Плана 2013, 358–369 [*Ivanović M.*, Sveta Gora kao utočište za vlastelu iz Srpske despotovine, Naš trag 3–4, Velika Plana 2013, 358–369].

Историја српског народа II, ур. *Ј. Калић*, Београд 1982 [Istorija srpskog naroda II, ur. *J. Kalić*, Beograd 1982].

Историја Црне Горе II/2, Титоград 1970 [Istorija Crne Gore II/2, Titograd 1970].

Jefferson J., The Holy Wars of King Wladislas and Sultan Murad: The Ottoman-Christian Conflict from 1438–1444, Leiden 2012.

Јиречек К., Историја Срба I–II, Београд 1952 [*Jireček K.*, Istorija Srba I–II, Beograd 1952].

Јуришић А., Нова Павлица, резултати археолошких радова, Београд 1991 [*Jurišić A.*, Nova Pavlica, rezultati arheoloških radova, Beograd 1991].

Калић. Ј., Срби у позном средњем веку, Београд 2001 [*Kalić J.*, Srbi u poznom srednjem veku, Beograd 2001].

Калић Ј., Палата српских деспота у Будиму, Зограф 6 (1975) 51–58 (=Европа и Срби: средњи век, Београд 2006, 653–671 [*Kalić J.*, Palata srpskih despota u Budimu, Zograf 6 (1975) 51–58 (=Evropa i Srbi: srednji vek, Beograd 2006, 653–671)].

Klaić V., Povjest Hrvata od najstarijih vremena do svršetka XIX stoljeća, II/2, Zagreb 1901.

Kolovos I., A *Biti* of 1439 from the Archives of the Monastery of Xeropotamou (Mount Athos), Хиландарски зборник 11 (2004) 295–305 [Hilandarski zbornik 11 (2004) 295–305].

Крсӣић А., Вршац у средњем веку. II део: од од почетка 15. до средине 16. столећа, Историјски часопис 60 (2011) 193–212 [*Krstić A.*, Vršac u srednjem veku. II deo: od početka 15. do sredine 16. stoleća, Istorijski časopis 60 (2011) 193–212].

Крсӣић А., Из историје средњовековних насеља југозападног Баната (15. век – прва половина 16. века), Зборник МС за историју 73 (2007) 27–55 [*Krstić A.*, Iz istorije srednjovekovnih naselja jugozapadnog Banata (15. vek – prva polovina 16. veka), Zbornik MS za istoriju 73 (2007) 27–55].

Крсӣић А., Пад Србије из угла освајача: Ашикпашазаде и Дурсун-бег, Пад Српске деспотовине 1459. године, Зборник радова САНУ, ур. *М. Сӣремић*, Београд 2011, 303–320 [*Krstić A.*, Pad Srbije iz ugla osvajača: Ašikpašazade i Dursun-beg, Pad Srpske despotovine 1459. godine, Zbornik radova SANU, ed. *M. Spremić*, Beograd 2011, 303–320].

Ласкарис М., Византијске принцезе у средњовековној Србији, Београд 1926 [*Lascaris M.*, Vizantijske princeze u srednjovekovnoj Srbiji, Beograd 1926].

Лексикон српског средњег века, прир. *С. Ћирковић–Р. Михаљчић*, Београд 1999 [Leksikon srpskog srednjeg veka, prir. *S. Ćirković–R. Mihaljčić*, Beograd 1999].

Лома А., Загорје Стефана Белмужевића – Куда је Јанко бежао са Косова, Зборник Историјског музеја Србије 23 (1986) 13–23 [*Loma A.*, Zagorje Stefana Belmuževića – Kuda je Janko bežao sa Kosova, Zbornik Istorijskog muzeja Srbije 23 (1986) 13–23].

Mažuranić V., Prinosi za hrvatski pravno-povjestni rječnik I, Zagreb 1975[2].

Максимовић М., Однос деспота Ђурђа Бранковића и Јаноша Хуњадија у српским епским песмама [*Maksimović M.*, Odnos despota Đurđa Brankovića i Janoša Hunjadija u srpskim epskim pesmama], Fiatal Szlavisták Budapesti Nemzetközi Konferenciája III (3rd Conference for Young Slavists in Budapest), ed. *A. Urkom*, Budapest 2014, 150–155.

Максимовић М., Срби и „Дуга војна" 1443/1444. године, Војноисторијски гласник 1 (2013) 45–71 [*Maksimović M.*, Srbi i „Duga vojna" 1443/1444. godine, Vojnoistorijski glasnik 1 (2013) 45–71].

Мијаӣовић Ч., Деспот Ђурађ Бранковић, Београд 1880 [*Mijatović Č.*, Despot Đurađ Branković, Beograd 1880].

Микић Ж., Земни остаци историјских личности у Новој Павлици, Зограф 19 (1988) 45–47 [*Mikić Ž.*, Zemni ostaci istorijskih ličnosti u Novoj Pavlici, Zograf 19 (1988) 45–47].

Milleker B., Délmagyarország középkori földrajza, Temesvár 1915.

Михаиловић М.–Ковачевић М., Нова Павлица, Београд 1989. [*Mihailović M.–Kovačević M.*, Nova Pavlica, Beograd 1989].

Михаљчић Р., Владарске титуле обласних господара. Прилог владарској идеологији у старијој српској прошлости, Београд 2001 [*Mihaljčić R.*, Vladarske titule oblasnih gospodara. Prilog vladarskoj ideologiji u starijoj srpskoj prošlosti, Beograd 2001].

Мишић С., Поседи великог логотета Стефана Ратковића, Моравска Србија, историја, књижевност, уметност. Зборник радова са међународног научног скупа, ур. *С. Мишић*, Крушевац 2007, 7–19 [*Mišić S.*, Posedi velikog logoteta Stefana Ratkovića, Moravska Srbija, istorija, književnost, umetnost. Zbornik radova sa međunarodnog naučnog skupa, ur. *S. Mišić*, Kruševac 2007, 7–19].

Mureşan C., Ioan de Hunedoara şi vremea sa, Bucureşti 1957.

Недељковић Б., Дубровачко-турски уговор од 23. октобра 1458. године, Зборник Филозофског факултета XI–1 (1970) 363–391 [*Nedeljković B.*, Dubrovačko-turski ugovor od 23. oktobra 1458. godine, Zbornik Filozofskog fakulteta XI–1 (1970) 363–391].

Новаковић С., Последњи Бранковићи у историји и у народном певању 1456–1502, Изабрана дела Стојана Новаковића III, прир. *С. Ћирковић*, Београд 2001 [*Novaković S.*, Poslednji Brankovići u istoriji i narodnom pevanju 1456–1502, Izabrana dela Stojana Novakovića III, prir. *S. Ćirković*, Beograd 2001].

Петровић Р., О браћи Махмуду и Михаилу Анђеловићу, Новопазарски зборник 17 (1993) 39–49 [*Petrović R.*, O braći Mahmudu i Mihailu Anđeloviću, Novopazarski zbornik 17 (1993) 39–49].

Петровић Р., Откриће у Новој Павлици, Саопштења 15 (1983) 243–248 [*Petrović R.*, Otkriće u Novoj Pavlici, Saopštenja 15 (1983) 243–248].

Петровић Р., Откриће фресака у Новој Павлици. Прилог проучавања уметности XV века, Рашка баштина 3 (1988) 137–155 [*Petrović R.*, Otkriće fresaka u Novoj Pavlici. Prilog proučavanja umetnosti XV veka, Raška baština 3 (1988) 137–155].

Поповић М., Мара Бранковић: жена између хришћанског и исламског културног круга у 15. веку, Нови Сад 2014 [*Popović M.*, Mara Branković: žena između hrišćanskog i islamskog kulturnog kruga u 15. veku, Novi Sad 2014].

Пурковић М., Кнез и деспот Стефан Лазаревић, Београд 1978 [*Purković M.*, Knez i despot Stefan Lazarević, Beograd 1978].

Радонић Ј., Западна Европа и балкански народи према Турцима у првој половини XV века, Нови Сад 1905 [*Radonić J.*, Zapadna Evropa i balkanski narodi prema Turcima u prvoj polovini XV veka, Novi Sad 1905].

Радонић Ј., Споразум у Тати 1426. и српско-угарски односи од XIII до XVI века, Глас СКА 187 (1941) 117–232 [*Radonić J.*, Sporazum u Tati 1426. i srpsko-ugarski odnosi od XIII do XVI veka, Glas Srpske kraljevske akademije 187 (1941) 117–232].

Rady M., Nobility, Land and Service in Medieval Hungary, Houndmills 2000.

Rady M., Customary Law in Hungary. Courts, Texts, and the Tripartitum, Oxford 2015.

Rokai P., Istorija porodice Maroti, Beograd 1983, doktorska disertacija u rukopisu.

Simon A., The Lion in the Winter: John Hunyadi's Career from Kossovopolje to Belgrade (1448–1456), Between Worlds, II, Extincta est Lucerna Orbis: John Hunyadi and his Time (=Mélanges d'Histoire Générale, II, 2), ed. *A. Dumitran*, *L. Mádly*, *A. Simon*, Cluj-Napoca 2008, 491–522.

Спремић М., Борбе за Смедерево 1458–1459. године, Пад Српске деспотовине 1459. године, Зборник радова САНУ, ур. *М. Спремић*, Београд 2011, 215–227 [*Spremić M.*, Borbe za Smederevo 1458–1459. godine, Pad Srpske despotovine 1459. godine, Zbornik radova SANU, ur. *M. Spremić*, Beograd 2011, 215–227].

Спремић М., Деспот Ђурађ Бранковић и његово доба, Београд 1994. [*Spremić M.*, Despot Đurađ Branković i njegovo doba, Beograd 1994].

Сӣремић М., Деспот Лазар Бранковић, ЗРВИ 50 (2013) 899–912 [*Spremić M.*, Despot Lazar Branković, ZRVI 50 (2013) 899–912].

Српски биографски речник 2 (В–Г), 6 (Мар–Миш), гл. ур. *Ч. Поӣов–Б. Бешлин*, Нови Сад 2006, 2014 [Srpski biografski rečnik 2 (V–G), 6 (Mar–Miš), gl. ur. *Č. Popov–B. Bešlin*, Novi Sad 2006, 2014].

Stavrides T., The Sultan of Vezirs. The Life and Times of the Ottoman Grand Vezir Mahmud Pasha Angelović (1453–1474), Leiden–Boston–Köln 2001.

Suciu C., Dicționar istoric al localităților din Transilvania II (O–Z), București 1968.

Тошић В., Велики челник Радич, Зборник за историју МС 13 (1976) 7–21 [*Tošić V.*, Veliki čelnik Radič, Zbornik za istoriju MS 13 (1976) 7–21].

Trapp E. et al., Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit VII–VIII, Wien 1985–1986.

Ћирковић С., О ктитору Каленића, Зограф 24 (1995) 61–67 [*Ćirković S.*, O ktitoru Kalenića, Zograf 24 (1995) 61–67].

Ћирковић С., Смедерево – престоница Српске Деспотовине, Ослобођење градова у Србији од Турака 1862–1867, Зборник радова САНУ, Београд 1970, 61–69 [*Ćirković S.*, Smederevo – prestonica Srpske Despotovine, Oslobođenje gradova u Srbiji od Turaka 1862–1867, Zbornik radova SANU, Beograd 1970, 61–69].

Ферјанчић Б., Византинци у Србији прве половине XV века, ЗРВИ 26 (1987) 173–212 [*Ferjančić B.*, Vizantinci u Srbiji prve polovine XV veka, ZRVI 26 (1987) 173–212].

Ферјанчић Б., Деспоти у Византији и јужнословенским земљама, Београд 1960 [*Ferjančić B.*, Despoti u Vizantiji i južnoslovenskim zemljama, Beograd 1960].

Held J., Hunyadi: Legend and Reality, New York 1985.

Цвеӣковић Б., Манастир Нова Павлица – историја, архитектура и живопис, Београд 2010, докторска дисертација у рукопису [*Cvetković B.*, Manastir Nova Pavlica – istorija, arhitektura i živopis, Beograd 2010, doktorska disertacija u rukopisu].

Csánki D., Magyarország történelmi földrajza a Hunyadiak korában II, Budapest 1894.

Шуица М., Немирно доба српског средњег века. Властела српских обласних господара, Београд 2000 [*Šuica M.*, Nemirno doba srpskog srednjeg veka. Vlastela srpskih oblasnih gospodara, Beograd 2000].

Aleksandar Krstić
Institute of History, Belgrade
aleksandar.krstic@iib.ac.rs

A CONTRIBUTION TO THE BIOGRAPHY OF GREAT VOIVODE MIHAILO ANGELOVIĆ

The paper discusses data provided by a charter of the Hungarian estates, issued on March 13, 1450, which resulted from a litigation instituted by Governor John Hunyadi against László Pataki, the *familiaris* of the Serbian despot Đurađ (George) Branković (1427–1456). According to the presented accusations, Despot Đurađ captured Hunyadi after the defeat of the Hungarian army in the conflict with the Turks on the Kosovo field in 1448, acting upon the persuasion of his wife, sons, „Michaelis vayvode Chelnek dicti de Uhad" and his Hungarian *familiares* László Pataki, Sandrin Helembai, Philip Kátai and Frank Berekszói. The despot released Hunyadi only after he handed over the fortress Érsomlyó (present-day Vršac) in Banat with its appurtenances, as well as several charters pertaining to other estates and rights to the Serbian

ruler, and having left his elder son László as a hostage in Smederevo in his stead. As László Pataki rejected these accusations, the Hungarian Diet scheduled a duel of their representatives for June 11, 1450.

Based on this document and other known data on Mihailo Angelović, the author concludes that the aforementioned voivode Michael is no other than this Serbian nobleman of Byzantine origin. In 1445 Angelović bore the title „great čelnik", and during the rule of Despot Lazar Branković (December 1456–February 1458) he was the great voivode. A noble title „de Uhad" shows that Mihailo Angelović had possessions in Hungary in 1450. This possession is most likely identical with the settlement Ohád (Ohát) near the Ghilad in the Romanian Banat. The paper also examines data on other Serbian noblemen who had estates in Hungary in the first half of the 15th century, especially on a certain voivode Mihailo, who was deprived of his possessions in the Counties of Keve (Kovin) and Arad for treason and infidelity in 1439 and 1440, for he allegedly joined the Turks at the time of the fall of Smederevo (August 1439). There is a possibility that he is the same person as Mihailo Angelović.

As regards the allegations presented in 1450 that the family of the despot and his *familiares* were responsible for Hunyadi's captivity in Smederevo in 1448, the author points out the circumstances in which the document was created, as part of wider preparations of the Hungarian governor for confrontation with Despot Đurađ and his men in Hungary. Consequently, only those with possessions and positions in that country were marked as culprits, including Mihailo Angelović. On the other hand, as the brother of the Grand vizier Mahmud Pasha Angelović, Mihailo was the leader of pro-Ottoman and anti-Hungarian party in Smederevo in 1458, when he unsuccessfully tried to reach the highest authority in what was left of the Serbian state before its final collapse.

Зборник радова Византолошког института LII, 2015
Zbornik radova Vizantološkog instituta LII, 2015

УДК: 321.17/.18(495.02):929]:821.161.1.09"16"
DOI: 10.2298/ZRVI1552381D

МИХАИЛ ДЕМИНЦЕВ
Тюмень, Россия
dms-081@mail.ru

ДРЕВНЕРУССКИЙ ПАМФЛЕТ НА МИХАИЛА VIII ПАЛЕОЛОГА В СВЕТЕ ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА

В статье рассматривается восприятие образа византийского императора Михаила VIII Палеолога книжниками Московского государства XVII века на основе анализа древнерусского сочинения. Акцент ставится на выявлении символов и латентных идей, указывающих на семантическую связь содержания сочинения с книгами Ветхого Завета, Апокалипсисом, а также античными текстами. В итоге, автор приходит к выводу о негативном восприятии в Московской Руси византийского императора Михаила Палеолога.

Ключевые слова: Византия, Михаил VIII Палеолог, Московское государство, религиозная полемика, Ветхий Завет, Апокалипсис, герменевтика

In the article the perception of the image of Michael VIII Palaeologus by literate citizens of Tsardom of Russia is considered. The study is based on analysis of writings that date back to XVII century. The study focuses on identifying the symbols and latent ideas, that point to a semantic connection of the studied writings with The Old Testament, Apocalypse and some antique texts. In the end of the article the authjr makes a conclusion, that the perception of the image of Michael VIII Palaeologus in Tsardom of Russia was negative.

Keywords: The Byzantine Empire, Michael VIII Palaeologus, Tsardom of Russia, religious controversy, the Old Testament, Apocalypse, hermeneutics

История восприятий («rezeptionsgeschichte») является актуальным и перспективным направлением в современной исторической науке.[1] Наряду с применением методов герменевтического анализа, в рамках данного методологического подхода, значительные достижения продемонстрированы отечественным

---

[1] *Hilbrands,* Heilige oder Hure?

историком И. Н. Данилевским.[2] По мнению американского византиниста Игоря Шевченко, «история различных рецепций подходит и к византинистике … она дает возможность освоить области, еще не вполне освоенные нашей дисциплиной, такие, как, – восприятие Византии в Московии XVII века».[3] Несмотря на то, что в некоторых новых работах[4] затрагиваются аспекты восприятия Византии, её истории, культурного и политического наследия в странах «Византийского содружества»,[5] сама проблематика имеет некоторые лакуны.

В древнерусской литературе имеется ряд памятников отражающих представление русских книжников о Византии. Помимо достаточно солидного пласта литературы, в том числе сочинений энциклопедического характера, к которым относятся Азбуковники,[6] особый интерес представляют тексты полемического жанра. Наше внимание приковано к одному из таких памятников древнерусской словесности, так называемому «Прению Панагиота с Азимитом». Это довольно широко известный на Руси XIV – XVII вв., благодаря имеющимся переводам с греческого языка антилатинский полемический трактат.

Данное сочинение уже давно обращает на себя внимание исследователей. Так, например, известным русским филологом Ф. И. Буслаевым, были отмечены поэтические особенности «Прения»,[7] тогда как А. Н. Поповым оно было впервые издано в нескольких известных автору славянских списках,[8] значительно дополненных А. С. Павловым.[9] Оригинальный текст «Прения» на греческом языке был издан Н. Ф. Красносельским.[10]

По мнению ученых, обращавшихся к изучению истории создания текста, его сюжетной линии, композиции, стилистике, это сочинение представляет собой полемическую сатиру на византийского императора Михаила VIII Палеолога (1261 – 1282) и на латинян.[11]

Восприятию русскими книжниками XVII в. Михаила Палеолога посвящено данное исследование. Несмотря на то, что о самом Михаиле Палеологе в «Прении» говорится очень кратко, и то во вводной части трактата, наша цель является чрезвычайно важной – предложить свой вариант символической интерпретации и толкования одного, с первого взгляда, малоинформативного

---

2 *Данилевский,* Русские земли; *Он же,* Цитаты, которые мы изучаем, 299-317.

3 *Шевченко,* Восприятие Византии, 493.

4 *Сапожникова,* Русский книжник, 386.

5 *Оболенский,* Византийское содружество наций, 665.

6 *Ковтун,* Лексикография в Московской Руси; *Она же,* Азбуковники XVI-XVII вв., 294.

7 *Буслаев,* Исторические очерки, 501.

8 *Попов,* Историко-литературный обзор, 238 – 286.

9 *Павлов,* Критические опыты, 81 – 85.

10 *Красносельский,* «Прение» Панагиота с Азимитом, 34.

11 *Попов,* Историко-литературный обзор, 238; *Дергачева-Скоп, Алексеев,* Рукописные и печатные книги, 18 – 19.

фрагмента текста. Нам думается, что в каком-то смысле эта историческая личность представляла несомненный интерес для русских книжников. Император, возродивший империю, но запятнавший себя непопулярными реформами оставался противоречивой фигурой, требовавшей адекватной исторической оценки потомков, в духовном плане осознававших себя наследниками Византии. Сама эпоха, казалось бы, благоприятствовала новым, эрудитским подходам к выявлению и осмыслению русскими книжниками византийских истоков российской государственности и духовной идентичности. Поэтому вполне справедливыми являются выводы некоторых исследователей о том, что в царствование Алексея Михайловича (1645-1676), Россия переживает расцвет византинизма.[12]

Актуализации в Московской Руси событий византийской истории XIII в., вполне могли способствовать и другие факторы. Помимо всего прочего, выделим особую интеллектуальную атмосферу, возникшую вследствие более тесных контактов с греческой культурой, и наблюдавшиеся дискуссии о путях реформирования русской церкви. Соответственно, нельзя не обратить внимания и на имеющийся параллелизм описываемых событий с русским церковным расколом. В глазах ревнителей «древнего благочестия» византийский император Михаил Палеолог, начавший нововведения в церкви, словно бы предвосхищает «еретическую традицию», продолженную московскими реформаторами во главе с патриархом Никоном.

Большая часть сочинения это полемика между православным Панагиотом-Константином и Азимитом-латинянином, окончившаяся полным поражением латинянина. Согласно А. Н. Попову этот спор о вере – фантастическое событие времен Лионской унии 1274 г.,[13] хотя некоторые упомянутые в «Прении» деятели являются реальными историческими лицами. Сочинение появилось вскоре после принятия Византией Лионской унии и признания главенства Папы Римского в делах византийской церкви. Оно было написано с единственной целью дискредитации политики византийского императора. Очевидно, что поражение латинян в дискуссии с православными поставило инициатора унии, Михаила Палеолога, в очень неловкое положение. На первый взгляд, анонимный автор трактата стремится показать Михаила Палеолога (и его протеже, Азимита) глупцом, смешным неудачником, пригласившим в Константинополь латинских еретиков, от которых греки должны были принять «учение», а на самом деле, в ходе «прения» показавших невежество. Уже описание самой встречи императором папских послов, показывает нам то «унизительное положение, в какое поставил себя по отношению к легатам император Михаил Палеолог».[14]

---

[12] *Чеснокова,* Идея византийского наследия в России, 196-198; *Скрипкина,* Царь Алексей Михайлович, 12-15.

[13] *Geanakoplos,* Michael VIII Palaeologus, 79-89.

[14] *Попов,* Историко-литературный обзор, 246.

Обращаясь непосредственно к тексту «Прения» необходимо отметить некоторый нюанс просопографического характера. Проблема заключается в том, что имеющиеся в нашем распоряжении списки «Прения» создают определенные затруднения в идентификации личности императора.

Во всех 3-ех списках, приведенных А. Н. Поповым инициатором «прения» выступает сам император Византии. В 1 и 2 списках, он не имеет имени собственного и значится как «*царъ Палеологъ*».[15] И только в заглавии 3 списка (т.к. вводная часть «Прения» здесь отсутствует, начинаясь сразу полемикой Панагиота с латинянином), взятого А. Н. Поповым из Кирилловского издания 1644 г., он выступает под настоящим именем собственным, а именно как «*царъ Михаилъ Палеологъ*».[16]

В Кирилловой книге, внесенной в каталог старопечатных и рукописных изданий коллекции А. Г. Елфимова, имеется еще один список «Прения», где вместо Михаила Палеолога в качестве правителя фигурирует его сын и будущий император Андроник II Палеолог (1282-1328) «*царъ Андроникъ Палеологъ*».[17] Следовательно, в одном из вариантов текста источника, мы обнаруживаем замещение личности Михаила Палеолога, фигурой его преемника на престоле Византии. В данном случае, выяснение этой странной метаморфозы представляет определенную сложность. Скорее всего, здесь мы сталкиваемся либо с намеренным искажением фактов византийской истории, либо со случайно закравшейся ошибкой печатников Кирилловой книги. Кроме того, следует обратить внимание и на факт игнорирования А. Н. Поповым указанных расхождений в содержании изданных им списков «Прения» с использованной нами Кирилловой книги. Похоже на то, что эта деталь ускользнула от внимания издателей упомянутого каталога старопечатных книг.

Тем не менее, остановимся несколько подробнее на сюжетной линии «Прения». Сам диспут о вере событие далеко не рядовое и оно должно было происходить в каком-то особенно значимом месте. В этом смысле, автор «Прения» довольно избирателен и действие разворачивается в столице Византийской империи, Константинополе. Согласно 2 и 3-му спискам говорится, что Панагиот и Азимит «*прѣшася в Константинѣ граде*».[18]

Важное место в сюжете «Прения», как нам представляется, занимает фрагмент текста, где показана процедура встречи византийским императором папского посольства. Сразу отметим, что в сценарии «Прения», данный локус предельно насыщен символическими жестами. Поэтому, исходя из значимости данного фрагмента «Прения» попытаемся проследить последовательное развертывание событий. Церемонию торжественной встречи послов можно условно представить в виде нескольких этапов:

---

15 *Попов,* Историко-литературный обзор, 251,252.

16 *Попов,* Историко-литературный обзор, 283.

17 *Сборник* «Кириллова книга», 133.

18 *Попов,* Историко-литературный обзор, 265.

1. В 1 и 2 списках идет описание собственно посольства, где одновременно с послами, прибывшими от Папы Римского «*от папы со гардинари*»[19] вернулся в Византию один из сторонников церковной унии и будущий Константинопольский Патриарх Иоанн XI Векк (1275-1282), - «*Веко Іоань от папы пришь сь ниѣми*».[20]

2. Посланцев из Рима автор «Прения» наделяет набором специфической атрибутики, видимо подчеркивающей особый статус этих полемистов прибывших в Константинополь. Характерно, что они ведут с собой мула «*мьскоу оседлану и обуздану*», на котором находится портретное изображение Римского Папы, «*ковчегь вь немже бѣ образь папинь*» (в 2 списке – «*образь папинь носяще*»);[21]

3.Помимо портрета Папы, в арсенале латинян имелись и другие символические предметы потестарного значения. Вообще, автором акцентируется внимание читателя на мельчайших деталях, таких как перстень, митра, печать на папских послах. Таким образом, мы видим, что Иоанн Векк предстает увенчанным митрой «*ношаше митро*». Помимо этого он носит каменную печать, - «*нося печать камену на великомъ перстѣ*»;[22]

4. В 1 и 2 списках «Прения», мы также замечаем, что для встречи посольства Михаил Палеолог выходит из дворца, с целью оказания папским легатам большей чести, – «*и изыде царь от вратъ полатныхь*».[23] Автор «Прения» тем самым словно бы подчеркивает пролатинские симпатии византийского императора. И помимо всего прочего, этим жестом византийский император ставит себя по отношению к Римскому первосвященнику в подчиненное положение.

5. Встретив послов за пределами своего дворца, император берет правой рукой мула за узду – «*пою десною роукою мьскоу за оузду*» (в 2 списке за «удила») и совершает поклонение перед изображением Римского Папы – «*и поклонися Палеологь образоу вмѣсто папы*».[24] После оглашения греками «многих лет» понтифику, послы в свою очередь, кланяясь приветствуют императора Византии.

6. Финальным актом является введение Михаилом Палеологом мула с папским портретом в императорский дворец[25] когда «*пою мьскоу царь и вьве ю вь полатоу*» и затем торжественное открытие «прения о вере» - «*всѣхъ на полатоу собра со единомоудренымъ философомъ и со причетники его доуше гоубнѣи погибели*».[26]

Таково буквальное прочтение интересующего нас фрагмента текста. Но, как еще в свое время подметил Ф. И. Буслаев, «прение о вере в народных

[19] *Попов,* Историко-литературный обзор, 251, 265.

[20] *Попов,* Историко-литературный обзор, 251.

[21] *Попов,* Историко-литературный обзор, 251,265.

[22] *Попов,* Историко-литературный обзор, 265.

[23] *Попов,* Историко-литературный обзор, 265.

[24] *Попов,* Историко-литературный обзор, 265.

[25] *Поляковская,* Влахерны, 112 – 125.

[26] *Попов,* Историко-литературный обзор, 265.

рассказах, очевидно, состоит в тесной связи с апокрифическою беседою о мире и судьбах его. Беседа Панагиота с Фрязином Азимитом содержит в себе элементы того и другого апокрифа».[27] Анонимный автор «Прения», как и его переписчики, вероятно, исходил не только из соображений создать сатирический антилатинский памфлет. Семантически ткань текста намного сложнее в своей вариативности. По всей видимости, здесь мы имеем дело с попыткой отображения апокалипсических настроений посредством умелого комбинирования библейскими образами, метафорами, параллелями и цитатами. Обращение к анализу имеющихся метафор и иносказаний, символов и образов, позволит пролить свет на восприятие «судеб византийского царства» и его царей старомосковскими книжниками.

У нас есть все основания предполагать, что апокалипсические мотивы, образы и символы обнаруживают себя как в отдельных фрагментах (в описании портрета Папы на муле, украшений, печати, поклонении царя) так и в общей идее «Прения».

Если наше предположение об апокалипсической кодировке «Прения» имеет право на существование, то точками опоры при его исследовании для нас будут соответствующие места и параллели из Священной истории. И, прежде всего, ключ к шифру «Прения» лежит в Апокалипсисе (17:3-13), где читаем:

«*И видѣхъ женоу сѣдящоу на звѣри червленѣ, исполненѣмъ именѣ хоулныхъ, иже имѣяше главъ седмь и роговъ десятъ. И жена бѣ облечена въ порфироу и червленицоу, и позлащена златомъ и каменіемъ драгимъ и бисеромъ, имоущи чашоу златоу в роуцѣ своей полноу мерзости и сквернѣ любодѣянія ея … и десять роговъ десять царей соуть, иже царства еще не пріяша, но область яко царіе на единъ часъ пріимоутъ со звѣремъ. Сіи единоу волю имоутъ, и силоу и областъ свою зверю дадоутъ*».

Образ Римского Папы на муле в «Прении» и «сидящей жены» на звере из Апокалипсиса наталкивают на мысль о возможности симметричной интерпретации антропоморфизма и зооморфизма метафоры.

В первую очередь, обратимся к семантической интерпретации зооморфного образа присутствующего здесь мула (мески). Согласно тексту «Физиолога» (II – IV вв. н. э.) довольно широко распространенному на христианском Востоке и хорошо известному в Древней Руси, это животное выступает в качестве символа дьявола.[28] Мы видим, что символический подтекст торжественной встречи, поклонения и введения мула Михаилом Палеологом вполне очевиден. Лик Папы на спине мула предположительно призван воскресить образ восседающего на звере антихриста «*женоу сѣдящоу на звери*», которого император «Второго Рима» принимает у себя, тем самым покоряясь его власти.

---

27 *Буслаев,* Исторические очерки, 501.

28 Физиолог, 153 – 154.

В византийской традиции отождествление Папы с антихристом, словно не отразилось в текстах, чего нельзя сказать о самих византийских императорах, иногда сравниваемых едва ли не с самим дьяволом[29]. В Европейских странах подобные аллюзии могли возникнуть значительно позже, в особенности под влиянием антикатолической полемики Лютера.[30] Однако и Лютер не был первым, кто обратился к подобным сравнениям. Еще Матвей Парижский (XIII в.) считал Римского Папу антихристом.[31] Что касается Руси, то и она не была исключением. В силу достаточно тесных культурных и межконфессиональных связей Московского государства с протестантскими странами,[32] русские книжники XVII в. несомненно, имели хорошее представление о полемической традиции лютеранства. Следуя данной логике, создается впечатление, что читатели «Прения» намерено причисляли Михаила Палеолога к 10 апокалипсическим царям, подчиненным могуществу антихриста, составляют с ним как бы одно целое, предоставив ему свои «царства», «*Сіи единоу волю имоутъ, и силоу и областъ свою зверю дадоутъ*». Это тем более любопытно, потому что не только Михаил Палеолог, но и другие императоры династии Палеологов позже стремились идти на союз с Римской церковью, что не могло не вызывать сопротивления со стороны ортодоксальной группы византийского общества.[33] Палеологи уступают Римским понтификам первенство, утверждая их могущество путем подчинения им собственной церкви. Действительно, ряд попыток реализации унии мы видим вплоть до крушения империи. И тем не менее, мы не знаем, имело ли значение для читателей «Прения» мистическое совпадение, согласно которому Михаил Палеолог был первым из династии, в которой числилось ровно 10 императоров, – «*десять царей соуть, иже царства еще не пріяша*». Отсюда, предположим, что греческие и русские читатели «Прения», действительно могли видеть в личности Михаила Палеолога одного из 10 апокалипсических царей. Исходя из приведенных соображений, можно сказать, что нумерологический дискурс здесь настолько четко прослеживается, что его сложно игнорировать.

Здесь вполне допустим и иной, альтернативный вариант интерпретации данного образа-символа. В древности осел, символизировал священное животное, как ипостась божества. Но, с другой стороны, он является воплощением невежества, упрямства и похоти.[34] С этой точки зрения Римский понтифик, образно восседая на муле, аллегорически может вполне символизировать саму Католическую церковь в целом, опорой и носителем которой является

[29] Procopios, The secret history, 12.14; 12.26-28; 12.32; 18.1; 18.36-37.

[30] *Беляев,* О безбожии и антихристе, 549.

[31] *Беляев,* О безбожии и антихристе, 549.

[32] *Лиценбергер,* Роль лютеран в Российской истории, 13-15.

[33] *Занемонец*, Иоанн Евгеник, 16 - 17.

[34] *Фрейденберг*, Въезд в Иерусалим, 623 – 665; *Топоров,* Осел, 264 – 265.

«невежество», «упрямство», «глупость». Ведь само содержание «Прения» должно было подтвердить эту идею, поэтому Азимит и проигрывает диспут Панагиоту, вследствие своей глупости и невежества.

Заслуживает отдельного анализа и иносказательный смысл поступка императора, его проскинезы перед папским изображением и легатами.

Хотелось бы подчеркнуть, что опыт прочтения «Прения» в герменевтическом ключе очередной раз демонстрирует огромное значение ветхозаветного субстрата, какое он занимал в ментальной сфере и политической идеологии Византийской цивилизации.[35] Очевидно, что не только панегиристы византийских императоров черпали вдохновение в образах благочестивых царей Израиля. Но и их оппоненты, в том числе и на Руси, если того требовали обстоятельства, могли задействовать риторический инструментарий, напрямую проецируя образы антигероев Ветхого Завета на современных им правителей. В «Книге царств» Ветхого Завета о впадении в идолопоклонство израильского царя Ахава (3-я Царств, 16:31) говорится следующее:«

«И сотвори Ахаавъ лоукавое пред Господомъ, и прелоукавнова паче всѣхъ бывшихъ прежде его. И иде, и нача слоужити ваалоу, и поклонися емоу, и постави требище ваалоу въ домоу мерзостей его».

Хорошей иллюстрацией генетической связи идей «Прения» с вышеприведенной цитатой из Ветхого Завета является следующий фрагмент полемического трактата, где явственно прослеживается параллель с Библией:

«И изыде, и поклонися Палеологъ образоу вмѣсто папы. И веземъ мскоу царь и вьведе ю во дворъ свои … воспомяноу же папоу во отметницѣ и возглавъ рекъ».[36]

Подобно ветхозаветным царям Ахаву, а затем и Манассии (4-я Царств, 21:1-7), водворявшим в Израиле культ Ваала, с его жертвенными алтарями и рощами, Михаил Палеолог, заключая унию и признавая главенство Римского Папы, в глазах как своих современников так потомков совершил акт «отступления» от Православной веры.

Приведенные нами соображения относительно смысла исследуемого фрагмента текста «Прения» и рецепции его героев, в частности Михаила Палеолога, русскими книжниками XVII в. отнюдь не могут претендовать на исчерпывающее решение поднятого вопроса. Очевидно, наша версия является всего лишь одной из возможно допустимых, что в свою очередь не исключает появления иных научных интерпретаций.

Подведя некоторый итог всему сказанному, еще раз отметим, что описание сцены в самом начале «Прения» знаменует начало грандиозной апокалипсической драмы, имевшей закономерный, прежде всего в глазах древнерусских

---

[35] *Дагрон,* Император и священник, 14.

[36] *Попов,* Историко-литературный обзор, 265.

интеллектуалов финал – крах «Второго Рима», вследствие его завоевания турками-османами. Задумав со слов автора «Прения» «душепогубное» дело, Михаил Палеолог не только вредит своей душе, но обрекает на погибель и все свое царство. Для русского реципиента, образ Палеолога не столько комичен, сколько трагичен, и духовное «падение» императора, его «отступничество», намеренно усилено библейскими метафорами. Итак, для русских книжников император Михаил Палеолог является антигероем. Он действует не иначе как по давно известному сценарию, будучи зеркальной копией нечестивых библейских царей Ахава, Манассии, Агриппы. Нетрудно представить, что сознанием древнерусского книжника династия Палеологов, начиная с ее основателя, воспринималась столь же порочной, развращенной и греховной подобно веренице ветхозаветных царей Израиля, допускавших реставрацию откровенного язычества.

Достаточно интенсивные дипломатические маневры Палеологов с Римским престолом не могли ускользнуть от внимания современников и их потомков. По большому счету, империи приходилось идти на уступки главе Римско-католической церкви. Возможно, этим и объясняется та произвольная легкость «превращения» Михаила Палеолога в Андроника в Кирилловском издании, выдаваемая нами за случайную ошибку или элементарное невежество издателя. Логика восприятия этой династии на Руси вполне позволяет допустить возможность такого варианта рецепции. Персональная ответственность того или иного императора из рода Палеологов за пролатинскую политику становится все менее актуальной для последующих поколений реципиентов в силу того, что и в XIV и в XV вв., идея союза церквей по-прежнему продолжала определять внешнюю политику Византии. Личности императоров униатов утрачивают индивидуальные черты и словно сливаются в некий образ, воплощавший в себе пороки царя-нечестивца. Таким образом, представление об обще-династической вине за измену Православию в сознании московских интеллектуалов XVII в., превалировало над индивидуальной ответственностью отдельных представителей рода Палеологов.

Окончательное падение «Греческого царства» древнерусским книжникам виделось как пример поучительного исторического события, поэтому «Прение» носит еще и дидактический, нравоучительный оттенок.

ЛИСТА РЕФЕРЕНЦИ – LIST OF REFERENCES

Извори – Primary Sources

Procopios, The secret history: with related texts, Ed. and translated by *A. Kaldellis*, Indianapolis 2010.

Красносельский Н. Ф., «Прение» Панагиота с Азимитом по новым греческим спискам, Одесса 1896 [*Krasnoselskij N. F.,* "Prenije" Panagiota s Azimitom po novym grečeskim spiskam, Odessa 1896]

Попов А. Н., Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI–XV вв.), Москва 1875, 238-286 [*Popov A. N.,* Istoriko-literaturnyj obzor drevnerusskih polemičeskih sočinenij protiv latinjan (XI-XV vv.), Moskva 1875, 238-286]

Сборник «Кириллова книга», Москва 1644. [*Zbornik* "Kirillova kniga", Moskva 1644]

Физиолог, изд. *Л. А. Дмитриев*, Санкт-Петербург 2002, 153-154 [Fiziolog, ed. *L. A. Dmitrijev*, Sankt-Petersburg 2002, 153-154]

Литература – Secondary Works

Hilbrands W., Heilige oder Hure? Die Rezeptionsgeschichte von Juda und Tamar (Genesis 38) von der Antike bis zur Reformationszeit (Contributions to Biblical Exegesis & Theology 48), Leuven 2007.

Geanakoplos D., Michael VIII Palaeologus and the Union of Lyons (1274), Harvard Theological Review 46 (1953) 79-89.

Беляев А., О безбожии и антихристе. Сергиев Посад 1898 [*Belyev A.,* O bezbožii i antihriste, Sergiev Posad 1898]

Буслаев Ф. И., Исторические очерки русской народной словесности и искусства, Санкт-Петербург 1861., Т.1 [*Buslaev F. I.,* Istoričeskije očerki russkoi narodnoi slovesnosti i iskusstva, Sankt-Petersburg 1861, I]

Дагрон Ж., Император и священник: этюд о византийском «цезарепапизме», Санкт-Петербург 2010 [Dagron Ž., Imperator i svjšennik: etyd o vizantijskom "cezarepapizme", Sankt-Petersburg 2010]

Данилевский И. Н., Русские земли глазами современников и потомков (XII – XIV вв.), Москва 2001 [*Danilevskij I. N.,* Russkije zemli glazami sovremennikov i potomkov (XII-XIV vv.), Moskva 2001]

Данилевский И.Н., Цитаты, которые мы изучаем, Одиссей. Человек в истории, Москва 2004, 299-317 [*Danilevskij I. N.,* Citaty, kotorije my izučaem, Odissei. Čelovek v istoriji, Moskva 2004, 299-317]

Дергачева-Скоп Е. И., Алексеев В. Н., Рукописные и печатные книги кириллической традиции XVI – XX веков из собрания А. Г. Елфимова, Новосибирск 2006, 18-19 [*Dergačeva-Skop E. I., Alekseev V. N.,* Rukopisnije i pečatnije knigi kirilličeskoij tradiciji XVI-XX vekov iz sobranija A. G. Elfimova, Novosibirsk 2006, 18-19]

Занемонец А. В., Иоанн Евгеник и православное сопротивление Флорентийской унии. Санкт-Петербург 2008 [*Zanemonec A. V.,* Ioann Evgenik i pravoslavnoje soprotivlenije Florentijskoi unii, Sankt-Petersburg 2008]

Ковтун Л. С., Лексикография в Московской Руси XVI-начала XVII в, Ленинград 1975 [*Kovtun L. S.,* Lexikografija v Moskovskoi Rusi XVI-načala XVII v., Leningrad 1975]

Ковтун Л. С., Азбуковники XVI-XVII вв.: Старшая разновидность, Отв. ред. Д. С. Лихачёв, Ленинград 1989 [*Kovtun L. S.,*Azbukovniki XVI-XVII vv.: Staršaja raznovidnost, ed. D. S. Lihačev, Leningrad 1989]

Лиценбергер О.А., Роль лютеран в Российской истории, Церковь Ингрии №3-4 (2003) 13-15 [*Licenberger O. A.,* Rol luteran v Rossijskoj istoriji, Cerkov Ingrii, №3-4 (2003) 13-15]

Оболенский Д. Д., Византийское содружество наций, Москва 1998 [*Obolenskij D. D.,* Vizantijskoje sodružestvo nacij, Moskva 1998]

Павлов А. С., Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. Санкт-Петербург 1878, 81-85 [*Pavlov A. S.,* Kritičeskije opyty po istoriji drevnejšeji greko-russkoi polemiki protiv latynyan, Sankt-Petersburg 1878, 81-85]

Поляковская М. А., Влахерны – резиденция василевсов при Палеологах, ΣΤΡΑΤΗΓΟΣ. Сборник статей в честь В. В. Кучмы, Армавир (2008) 112-125 [*Polyakovskaja M. A.,* Vlaherny – rezidencija vasilevsov pri Paleologah, Strategos. Zbornik statej v čest V. V. Kučmy, Armavir (2008) 112-125]

Сапожникова О. С., Русский книжник XVII в. Сергий Шелонин. Редакторская деятельность, Москва-Санкт-Петербург 2010 [*Sapožnikova O. S.,* Russkij knižnik XVII v. Sergij Šelonin. Redaktorskaja dejatelnost, Moskva-Sankt-Petersburg 2010]

Скрипкина Е. В., Царь Алексей Михайлович – «Новый Константин»: Византийский образец власти в русской практике третьей четверти XVII в, Омский научный вестник №1 (2012) 12-15 [*Skripkina E. V.,* Car Alexej Mihajlovič – "Novyj Konstantin": Vizantijskij obrazec vlasty v russkoi praktike tretijej četverty XVII v., Omskij naučnyj vestnik №1 (2012) 12-15]

Топоров В. Н., Осел, Мифы народов мира, Москва 1992, Т.2, 264-265 [*Toporov V. N.,* Osel, Mify narodov mira, Moskva 1992, II, 264-265]

Фрейденберг О. М., Въезд в Иерусалим на осле (из Евангельской мифологии), Миф и литература древности, Москва 1998, 623-665 [*Frejdenberg O. M.,* V'ezd v Ierusalim na osle (iz Evangelskoj mifologiji), Mif i literatura drevnosti, Moskva 1998, 623-665]

Чеснокова Н.П., Идея византийского наследия в России середины XVII в., Пятые чтения памяти профессора Н. Ф. Каптерева. Россия и православный Восток: новые исследования по материалам из архивов и музейных собраний, Москва 2007, 196-198 [Česnokova N. P., Ideja vizantijskogo nasledija v Rossii serediny XVII v., Pytyje čtenija pamyati professora N. F. Kaptereva. Rossija i pravoslavnyj Vostok: novyje issledovanija po materialam iz arhivov i muzejnyh sobranij, Moskva 2007, 196-198]

Михаил Деминцев
Тјумен, Русија
dms-081@mail.ru

СТАРОРУСКИ ПАМФЛЕТ ПРОТИВ МИХАИЛА VIII ПАЛЕОЛОГА У СВЕТЛОСТИ ХЕРМЕНЕУТИЧКЕ АНАЛИЗЕ

У раду се разматра перцепција слике коју су о византијском цару Михаилу VIII Палеологу (1261–1282) имали руски књижевници XVII века према примере анализе полемичког састава „Расправа Панајота с Азимитом". У основи методологије истраживања лежи метод херменеутике. Аутор се труди да покаже како поменути трактат обилује набојем симбола и прикривених идеја које указују на семантичку везу садржаја састава с књигама Старог Завета, Откривења, а такође и античким текстовима. Пошто је био иницијатор обједињења Католичке и Православне цркве под врховном јурисдикцијом папе, Михаило Палеолог се јавља као организатор редовне расправе о црквеним питањима међу католицима и православнима. Управо је та чињеница представљена у „Расправи" Панајота с Азимитом. Понашање Михаила Палеолога, према „Расправи", његови потези и деловање ставили су под сумњу његов ауторитет као хришћанског цара у очима савременика и потомака. Из благочестивог цара, он се претворио у нечасног и одбаченог „одступника" и јеретика, који подсећа на „нечастиве" цареве Старог Завета. С тачке гледишта руских књижевника, прихватање поглаварства римског папе од стране Михаила Палеолога је аналогно признању власти антихриста и почетку апокалиптичне драме. С обзиром на то, може се говорити о негативној перцепцији византијског цара Михаила Палеолога у Московској Русији.

Zbornik radova Vizantološkog instituta

(ZRVI)

Obligatory guidelines for submitting an article

1. Articles should be submitted both on paper and in electronic form as a MICROSOFT WORD document (MSOffice 97, 2000, XP, 2007, 2010). Font: Times New Roman, 12 points (for tables as well). Line spacing: 1,5. Illustrations: photos or drawings 12.8 × 19 cm – drawing min. 600 dpi or ppi (= pixels/inch), photo min. 300 dpi.
2. Every article should contain at the beginning an abstract in English, an abstract **more** in the language of the main text, if it would not be written in English (common languages in Byzantine Studies are accepted) and approximately 5 keywords for each abstract in corresponding languages, and a summary at the end of the text. The summary will be translated into Serbian by the editorial board.
3. At the end of an article should be added a List of references, comprising two parts (Primary sources, Secondary works), in alphabetical order, containing **full** titles and pages.

   Primary sources: author and title of the work, editor (italics), place and year of publication.

   Example:

   Critobuli Imbriotae Historiae, ed. *D. R. Reinsch* (Corpus Fontium Historiae Byzantinae 22), Berlin – New York 1983.

   Secondary works:

   a) Books and monographs: author (italics), title, place and year of publication.

   Example:

   Mavromatis L., La fondation de l'Empire serbe. Le kralj Milutin, Thessalonique 1978.

   b) Articles in journals: author (italics), title, journal (full title), volume, year of publication, pages.

   Example:

   Radić R., Vizantijski vojskovođa Aleksije Filantropin, Zbornik radova Vizantološkog instituta 37 (1998) 97–109.

   c) Collective and periodical publications: author (italics), title, editor (italics), publication title, place and year of publication, pages.

Example:

Troianos Sp. N., Zauberei und Giftmischerei in mittelbyzantinischer Zeit, edd. *G. Prinzing – D. Simon,* Fest und Alltag in Byzanz, München 1990, 37–51 (**Note**: Preposition **in:** is not to be used).

Note: Titles in Cyrillic should be transliterated to Latin using one of current modes (if the article is not in Cyrillic). Old Russian and Bulgarian titles are transliterated according to the current orthography (if the article is in Cyrilic).

For publications in Greek only the monotonic system should be used, except in source quotations, in which cases the font in use should be included as an attachment. Names of the Greek authors and publication cities should be transliterated to Latin.

All the Greek and Cyrillic titles must be followed by a Latin transliteration, using one of the current modes (for Serbian, the Serbian Latin alphabet).

Example:

Mavrommatis L., Η πρόνοια του Μονομάχου και η διαμάχη για τον Χάντακα (1333–1378), Σύμμεικτα 14 (2001) 257–272 [*Mavrommatis L.*, Hē pronoia tou Monomachou kai hē diamachē gia ton Chantaka (1333–1378), Symmeikta 14 (2001) 257–272].

Живојиновић М., Документи о аделфатима за келију Светог Саве у Кареји, Зборник радова Византолошког института 24/25 (1986) 385–396. [*Živojinović M.*, Dokumenti o adelfatima za keliju Svetog Save u Kareji, Zbornik radova Vizantološkog instituta 24/25 (1986) 385–396].

4. Quotations in footnotes:

a) References to titles listed in the List of references should be cited in the footnotes in their short form (for Primary sources, a recognizable abbreviation; for Secondary works, author's name and shortened title), followed by cited pages (for sources also chapters, lines).

Examples:

Primary sources:

Critobuli Historiae, 154 (or 118.10–12; **Note**: lines are separated from pages or chapters by a dot, with no space)

Secondary works:

a) *Mavromatis*, Fondation de l'Empire serbe, 33–38.

b) *Radić*, Aleksije Filantropin, 102.

c) *Troianos*, Zauberei und Giftmischerei, 42 sq.

b) Conventional abbreviations in footnotes: *idem/eadem*, ibid., loc. cit., cf., n. (for note), sq., f., ff.

c) **No use of the abridged forms p. or pp.**

Зборник радова Византолошког института

(ЗРВИ)

Обавезујуће упутство за припремање рукописа

1. Рукописи у компјутерском слогу предају се на папиру и у електронској форми (Windows / MSOffice 97, 2000, XP, 2007, 2010); фонт Times New Roman 12 (у табелама такође), размак 1,5. Основно писмо је ћирилица (латиница за хрватски). Илустрације: фото или цртеж величине 12.8 × 19 cm – цртеж минимум 600 dpi или ppi (= pixels/inch), фото минимум 300 dpi.
2. Рад на почетку садржи апстракте на основном и на енглеском језику и око 5 кључних речи по апстракту, као и резиме на страном језику (на српском, ако је рад на страном језику). Радови на енглеском имају само енглески апстракт.
3. На крају рада налази се Листа референци, која се састоји из два дела (Извори, Литература), по абецедном и алфабетском реду аутора, са **пуним** насловима, називима часописа и бројем страна.

Извори: писац и наслов изворног дела, име издавача (курзив), место и година издања.

Пример:

Есфигменска повеља деспота Ђурђа, изд. *П. Ивић – В. Ј. Ђурић – С. Ћирковић,* Београд – Смедерево 1989.

Critobuli Imbriotae Historiae, ed. *D. R. Reinsch* (Corpus Fontium Historiae Byzantinae 22), Berlin – New York 1983.

Литература:

а) посебне књиге: аутор (курзив), наслов, место и година издања.

Пример:

Пириватрић С., Самуилова држава – обим и карактер, Београд 1998.

б) чланци у часописима: аутор (курзив), наслов рада, пун назив часописа, број свеске, година (изузетно и место) издања, пун опсег страница.

Пример:

Ostrogorsky G., Observations on the Aristocracy in Byzantium, Dumbarton Oaks Papers 25 (1971) 1–32.

в) колективне и периодичне публикације: аутор (курзив), наслов рада, уредник (курзив), наслов публикације, место и година издања, пун опсег страница.

Пример:

Ферјанчић Б., Хиландар и Византија, изд. *Г. Суботић*, Манастир Хиландар, Београд 1998, 49–62 (**Напомена**: Предлози **у:** односно **in:** се не наводе).

Напомена: Стари руски и бугарски наслови транскрибују се према данашњем правопису. У радовима на страним језицима и латиницом сви ћирилички наслови транскрибују се у латиницу неким од стандардних начина.

За грчке наслове искључиво се употребљава монотонска ортографија, изузев приликом навођења изворних текстова, уз које се прилаже и коришћени фонт у електронском облику. Имена грчких аутора и места објављивања треба да буду транскрибована у латиницу.

Све грчке и ћириличке библиографске јединице морају имати и латиничку транслитерацију. Пример:

Живојиновић М., Документи о аделфатима за келију Светог Саве у Кареји, Зборник радова Византолошког института 24/25 (1986) 385–396. [*Živojinović M.*, Dokumenti o adelfatima za keliju Svetog Save u Kareji, Zbornik radova Vizantološkog instituta 24/25 (1986) 385–396].

Mavrommatis L., Η πρόνοια του Μονομάχου και η διαμάχη για τον Χάντακα (1333–1378), Σύμμεικτα 14 (2001) 257–272 [*Mavrommatis L.*, Hē pronoia tou Monomachou kai hē diamachē gia ton Chantaka (1333–1378), Symmeikta 14 (2001) 257–272].

4. Цитирање у напоменама:

а) Наслови наведени у Листи референци цитирају се у напоменама у скраћеном облику (за изворе, препознатљива скраћеница; за литературу, презиме аутора и скраћени наслов), праћени страницама које се цитирају (код извора такође поглављима и редовима)

Примери:

Извори:

Critobuli Historiae, 154 (или 118.10–12; **Напомена:** Број реда или стиха одваја се од броја странице или поглавља тачком)

Литература:

а) *Пириватрић*, Самуилова држава, 137.

б) *Ostrogorsky*, Observations, 5–7.

в) *Ферјанчић*, Хиландар и Византија, 53 сл.

б) Коришћене скраћенице (опција према језику и писму цитираног рада): *исти/иста, isti/ista, idem/eadem*; исто, isto, ibid; нав. место, nav. mesto, loc. cit; сл., sl., sq. (иза броја стране); уп., up., cf.; нап., n.

в) **Не употребљавају се скраћенице стр., односно p. и pp.**

Зборник радова Византолошког института
52 (2015)

Издаје
Византолошки институт САНУ
Београд, Кнез Михаилова 35
inst.byz@vi.sanu.ac.rs
www.byzinst-sasa.rs
faks: +381 11 32 88 441
tel.: +381 11 26 37 095

Лектура
мр Александра Антић

Компјутерска обрада илустрација за штампу
Бранислав Фотић

Корице
Драгомир Тодоровић

Класификатор
Славица Мереник

Компјутерска припрема за штампу
Бранислав Фотић, Тијана Динић

Штампа

Тираж
300 примерака

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

93

ЗБОРНИК радова Византолошког института САНУ = Zbornik radova
de l'Institute d'Études Byzantines. – Књ. 1 (1952)–. – Београд :
Византолошки
институт САНУ, 1952–. – 24 cm

Годишње

ISSN 0584–9888 = Зборник радова Византолошког института
COBISS.SR–ID 28356615